CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 4e trimestre 1950. — Imprimeur, n° 649.

LA MAISON-DIEU

N° 24

SOMMAIRE

La Messe, engagement de charité

Session du C. P. L. à l'école Sainte-Geneviève de Versailles, les 12, 13 et 14 septembre 1950

●

LES PRINCIPES THEOLOGIQUES

V. Vergriete, O. P. *Eucharistie et engagement* 5

A.-M. Roguet. *L'unité du Corps mystique* « res sacramenti » *de l'Eucharistie* 20

H.-M. Féret. *Messe et eschatologie* 46

●

PROBLEMES DE SOCIOLOGIE ET D'APOSTOLAT

E. Ortigues, S. M. *L'Eglise, communauté de charité.* 63

J. Laffargue. *Liturgie et Action catholique* 79

A. Cruiziat. *Quelques aspects sociaux du mystère eucharistique* 105

●

LE TEMOIGNAGE DE L'HISTOIRE

B. CAPELLE, O.S.B. *Quête et offertoire* 121
Abbé du Mont-César.

Offrande aux messes d'enfants. (Témoignage de M. le curé d'Alfortville, diocèse de Paris, pour son équipe paroissiale.) 139

P.-M. GY, O. P. *Les rites de la communion eucharistique* 141

●

EXPERIENCES CONCRETES

GIROUD. *Notre-Dame de Saint-Alban à Lyon* 161
Curé.

G. MOLLARD. *Saint-Michel de Marseille* 167
Curé.

UN LAÏC DE CASTRES. *Le congrès eucharistique de Castres* 172

La messe pour le congrès de la J.A.C. (Rectificatif) ... 176

●

TABLES

La Maison-Dieu 1950 177

Tables générales de la Maison-Dieu 179

Abonnements 1951

De récentes augmentations nous obligent à porter à 800 francs pour la France le montant de l'abonnement à *La Maison-Dieu.* Mais le prix actuel de 700 francs est maintenu pour les lecteurs qui enverront leur abonnement avant le 15 janvier 1951.

EUCHARISTIE ET ENGAGEMENT

Quand le chrétien moyen, celui qui forme la grande masse fréquentant nos églises, fait baptiser ses enfants, assiste à la cérémonie de la confirmation, va le dimanche à la messe, avoue ses fautes en confession, communie à Pâques, offre son corps aux onctions du prêtre qui lui donne l'extrême-onction, qu'a-t-il au juste à ce moment-là dans l'esprit ? Il y aurait une petite analyse intéressante à faire à ce sujet. Elle montrerait, je pense, que si la plupart du temps ce chrétien agit par habitude, s'il accomplit les gestes de la vie chrétienne sans se poser beaucoup de questions, en vertu d'une obéissance traditionnelle et assez formaliste, s'il serait assez embarrassé de préciser la portée de ses actes, il se rend compte cependant, au moins confusément, que ces actes ont une importance qui dépasse la simple pratique, la simple obéissance à une loi; il se rend compte qu'ils orientent sa vie, qu'ils sont les marques du chrétien et qu'il ne peut s'y soustraire sans se mettre plus ou moins en contradiction avec sa foi. La réponse que ce chrétien donne à l'incroyant qui, par hasard, lui demande les raisons de sa pratique religieuse est significative à cet égard. Il répondra presque toujours : « Je suis pratiquant parce que ce sont mes convictions. » Cette réponse peut paraître simpliste. En fait, elle dénote chez ce chrétien le sens de son engagement, au moins à l'état embryonnaire et confus. Et si ce chrétien est incapable de préciser les valeurs de vie de sa pratique chrétienne, c'est qu'il est victime d'un manque d'instruction religieuse dont il n'est pas d'ailleurs toujours le seul responsable : on ne lui a peut-être jamais enseigné la signification de ces gestes chrétiens. J'ai toujours été frappé, au contraire, de voir combien ce chrétien, qui appartient au tout-venant, était réceptif, combien il vibrait même volon-

tiers — « Ah! cette fois, je comprends, c'est magnifique! » — lorsque à l'occasion d'un baptême, d'un mariage, d'une confirmation, on se donnait la peine de lui ouvrir la signification des rites et de lui exposer autre chose qu'un code de morale abstraite, mais la splendeur du mystère chrétien. C'est qu'en effet cela rencontre ce qu'il sentait déjà confusément en lui-même et ce qu'il attendait.

Il appartient à la pastorale, à l'occasion de cérémonies liturgiques et de l'administration des sacrements, par l'enseignement joint à l'action, de faire passer les fidèles de la conscience confuse qu'ils ont de l'importance de leurs actes à la perception claire de l'engagement chrétien que réclame et que signifie toute participation aux sacrements.

Efficacité des sacrements.

Après le Concile de Trente, en réaction contre la doctrine protestante qui diminuait dangereusement l'importance objective des sacrements en attribuant à la foi du sujet un rôle efficace unique, on a beaucoup insisté sur le réalisme causal du sacrement. « Si quelqu'un dit que, par les sacrements de la Loi nouvelle, la grâce n'est pas conférée par l'œuvre même accomplie, *ex opere operato*, mais que seule la foi de la promesse de Dieu suffit pour obtenir la grâce, qu'il soit anathème » : c'est ainsi que s'exprime le concile dans son canon 8. Le concile mettait en lumière un point de doctrine essentiel. Et c'était bien normal qu'il insistât sur l'efficacité sacramentelle, et uniquement sur ce point, puisque c'était cette efficacité que les protestants méconnaissaient. Remarquons toutefois la juste portée des expressions du concile : « Si quelqu'un dit que... *seule* la foi de la promesse de Dieu suffit... » Le concile entend donc condamner un exclusivisme, l'exclusivisme des protestants qui niaient l'efficacité objective des sacrements et n'accordaient d'importance qu'à la foi seule. Mais le concile n'oublie pas l'importance de la foi et le rôle capital qu'elle joue. Il veut rétablir seulement un équilibre rompu. Et pour rétablir cet équilibre, les circonstances le conduisent à insister fortement et presque uniquement sur la partie menacée, sur l'efficacité objective des sacrements.

Oubli du rôle de la foi.

Cette mise en vive lumière d'un aspect de la doctrine sacramentaire était un enrichissement, mais qui devait provoquer, dans les siècles qui suivirent le concile, une singulière mise en veilleuse de l'autre aspect de la doctrine, le rôle de la foi. C'était pourtant sur ce dernier aspect qu'avaient *surtout* insisté les Pères et même les théologiens du Moyen-Age : *Sacramenta fidei* est une expression qui revient constamment sous la plume de saint Thomas. Suivant un phénomène qu'il n'est pas rare d'observer dans l'histoire des doctrines, où l'on voit tour à tour se développer, au détriment des autres, un des aspects d'une doctrine complexe jusqu'à ce que ces aspects parviennent enfin à leur intégration, la théologie, après le Concile de Trente, tourna toute son attention sur l'*opus operatum*. Les sacrements agissent *ex opere operato*. On ne voit plus que cela. Or, comme le veut une loi psychologique, en concentrant son regard sur un point, on en oublie facilement les autres Et l'on constate en effet combien s'est rétrécie, pour ne pas dire combien a complètement disparu, la place laissée à l'*opus operantis*, c'est-à-dire à toute la part d'engagement personnel du sujet qui, en s'approchant des sacrements, manifeste et déclare sa foi. Ou bien, si l'on parle encore de dispositions du sujet, on ne les conçoit plus que comme des conditions préalables à la bonne réception des sacrements et à la bonne utilisation de la grâce reçue. Les dispositions se réduisent, à peu de choses près, à une absence d'*obex*. Mais, de la participation active du sujet, de la protestation de foi qu'il manifeste au moment même où il reçoit le sacrement, il n'est plus fait mention.

Cet oubli n'est pas sans inconvénient. Car dans cette perspective il n'y a qu'un pas à franchir pour passer à une conception assez matérialiste des sacrements, simples distributeurs de grâce. A la limite, les sacrements deviennent des rites magiques, qui agiraient dès qu'ils sont posés et produiraient leurs effets d'une manière automatique et inéluctable. Les critiques que font volontiers les protestants à la doctrine enseignée dans bien des manuels sont en partie justifiées par cet oubli du rôle de la foi.

Grâce à Dieu, depuis quelques années on constate une

vive réaction contre cette doctrine étriquée, et le rôle du sujet, l'*opus operantis*, est remis en honneur. C'est le bénéfice de tout le mouvement liturgique, théologique, pastoral, missionnaire actuel qui va à retrouver bien des valeurs oubliées.

Les sacrements sont des protestations de foi.

Si l'on veut préciser la nature de la participation du sujet dans la réception des sacrements, il est nécessaire de se souvenir que les sacrements sont des *signes* et de bien comprendre ce que cela veut dire. C'est la définition que l'on donne communément : les sacrements sont des signes sensibles qui produisent ce qu'ils signifient. Le fait que les sacrements de la nouvelle Loi produisent ce qu'ils signifient, causent la grâce, cela c'est un accident, c'est une particularité. Mais ce qui permet de comprendre plus généralement la nature des sacrements, c'est qu'ils sont des signes, des signes sensibles, qui sans doute utilisent des choses matérielles, de l'eau, de l'huile, du pain, du vin; qui mettent en œuvre des actions visibles, des onctions, des bénédictions, tout un semble de rites, des cérémonies qui s'accompagnent de paroles exprimées par le célébrant et les ministres, mais qui ne tirent pas d'eux-mêmes leur vraie valeur, mais de ce qu'ils signifient. Le rôle du signe, c'est de nous conduire à la chose signifiée qui seule importe. Dans le cas présent, les sacrements ont comme fonction de parler à nos sens pour nous signifier autre chose, une réalité sacrée qui s'opère à ce moment et qui reste invisible, la grâce, l'action du Christ en nous. Mais pour que les sacrements assurent leur fonction de signification, il faut encore une intelligence qui soit capable d'être conduite par eux à la réalité signifiée. Supprimez cette intelligence, supprimez le sujet, les sacrements n'ont plus de raison d'être. C'est pourquoi il est juste de dire : « Les sacrements sont faits pour les hommes », *sacramenta propter homines*. On serait plus précis encore en disant : *propter fideles*, car la capacité de connaissance qui nous permet de lire ces signes que sont les sacrements, *c'est la foi*. Pour des incroyants qui n'ont pas la foi, les sacrements n'ont pas de sens. Ils leur apparaissent comme des actions, des paroles qu'ils entendent et qu'ils voient, mais

dont ils n'ont pas la clef. Pour un croyant, au contraire, qui a la foi, les sacrements sont riches de signification. Ils lui révèlent la grâce invisible qui lui est donnée par leur intermédiaire. « Si c'est donc pour nous qu'a été institué le rite du baptême, écrit saint Ambroise, c'est à notre foi que ce rite a été proposé[1]. » Voilà pourquoi les sacrements sont des protestations de foi, parce que le fidèle, en participant aux sacrements, déclare sa foi à la réalité cachée à laquelle les sacrements l'introduisent. Le sacrement, c'est pour le chrétien un acte de foi au Christ sauveur. « Les sacrements sont des signes, écrit saint Thomas[2], qui sont des protestations de foi par laquelle l'homme est justifié. *Sunt sacramenta signa protestantia fidem qua homo justificatur.* » C'est donc la foi qui reste l'essentiel, c'est par la foi que l'homme est justifié; sans la foi, les sacrements n'obtiendraient pas leurs effets.

Signalons en passant que c'est par la foi que s'établit une continuité entre les sacrements de la Loi ancienne et les sacrements de la Loi nouvelle. Par la circoncision, les Hébreux contractaient alliance avec Dieu. La circoncision était le signe de la foi qui justifiait, elle imprimait la marque de l'appartenance à Dieu. « Abraham, écrit saint Paul aux Romains (Rom., IV, 11), reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi. » Signes évidemment bien pauvres en comparaison des sacrements de la Nouvelle Alliance qui expriment la foi en la rédemption chrétienne, qui sont des signes efficaces de grâce, et non plus seulement des signes figuratifs d'une promesse divine non encore accomplie.

Engagement du chrétien dans la réception des sacrements.

Les sacrements sont donc des protestations de la foi de la part des fidèles qui les reçoivent. Mais il faut bien voir de quelle foi il s'agit ici, il s'agit de foi vive. Cette foi ne se résume donc pas en une simple adhésion intellectuelle, elle est essentiellement une conversion au Christ, elle nous fait entrer ou nous confirme dans une vie

1. *De sacramentis*, coll. « Sources chrétiennes », p. 59.
2. *III^a Pars*, q. 61, art. 4.

nouvelle, elle entraîne donc, chaque fois qu'elle s'exprime, un changement de vie, un retournement, une *metanoia*, pour tout dire : un engagement qui est une attitude profondément active et exprime un élan intérieur de l'âme qui prend position et choisit le Christ. Cette adhésion au Christ, qui s'exprime par la foi, n'est sans doute pas réservée au seul moment de la réception des sacrements, puisqu'elle est un mouvement intérieur de l'âme, les théologiens diront même que c'est une vertu, donc quelque chose de stable et de permanent, mais c'est au moment de la réception des sacrements que cette adhésion intérieure *s'exprime d'une manière sensible, sous la forme d'une déclaration publique, solennelle, visible par tous*. Pourquoi cela ? Parce que le sacrement, par tout son symbolisme et son efficacité, signifie précisément ce lien contracté avec le Christ et le réalise. C'est par les sacrements que nous sommes effectivement reliés au Christ Sauveur et que nous est attribué le bénéfice de sa Passion et de sa Résurrection. La réception des sacrements est une consécration de notre appartenance au Christ. Et c'est pourquoi la démarche personnelle que nous faisons à ce moment est un signe visible de notre engagement, de notre compromission à la suite du Christ.

Cet aspect positif d'engagement chrétien que réclame la participation aux sacrements est une doctrine avec laquelle les fidèles de nos paroisses devraient être familiarisés. C'est l'office de l'enseignement pastoral et de la prédication d'amener les fidèles à une conscience plus vive de ce qu'ils font, de la portée de leurs actes et de leurs gestes quand ils reçoivent les sacrements.

Quand on relit les documents qui font revivre la catéchèse patristique des premiers siècles, on s'aperçoit qu'elle était tout entière une *initiation progressive à la vie sacramentelle*, laquelle réclame une adhésion de foi de plus en plus *consciente*. S'adressant d'abord aux simples postulants, puis aux catéchumènes, puis aux « compétents », c'est-à-dire à ceux qui étaient admis à se préparer d'une manière immédiate au baptême, elle s'achevait, pendant les huit jours qui suivaient le baptême, par des instructions mystagogiques adressées aux néophytes, formant comme une dernière explication des sacrements eux-mêmes, d'abord du baptême, et,

pour terminer, de l'Eucharistie, au cœur du mystère, et montrant aussi combien la réception de tels sacrements, consacrant leur entrée par la foi dans le mystère de la rédemption par le Christ, exigeait d'eux un engagement de toute la vie. Constamment, au cours de cette catéchèse, on demandait aux néophytes de dépasser les apparences pour parvenir à la réalité cachée. C'était un appel direct à leur foi, une invitation pressante à traverser le signe pour trouver le signifié. C'était aussi un appel à la générosité de leur don, une exhortation à prendre conscience de l'engagement que cette protestation de foi réclamait.

Ajoutons que cette explication de la signification des symboles, cette lecture mystérique des rites sacramentels se faisait au cours même des célébrations liturgiques, toute la communauté étant rassemblée. « De tels rites, écrit le chanoine Martimort, commentés par le célébrant et vécus par le catéchumène à un moment émouvant, devaient être plus efficaces que bien des instructions... (C'était) une éducation proprement « dramatique », faisant appel à tout ce qu'il y a de profondément humain dans l'action sacrée[3]. »

N'est-il pas souhaitable que la prédication dans nos églises s'inspire davantage de la catéchèse primitive et marque mieux le lien étroit qui existe entre la réception des sacrements et la vie morale des fidèles, entre la prise de position chrétienne qu'ils manifestent à cette occasion et le comportement qu'ils devront avoir dans le détail de leur vie pour y être fidèle ? La prédication ne doit pas s'adresser seulement à l'intelligence des fidèles, à la manière d'un enseignement plus ou moins détaché de l'insertion vitale dans le mystère chrétien que les sacrements signifient. Elle doit être davantage une exhortation au changement de vie et à l'engagement que signifie et que réclame la participation aux sacrements. Il faut montrer aux fidèles qu'en recevant les sacrements ils expriment une option, qu'ils manifestent alors leur volonté de vivre le mystère chrétien, et que cet engagement a des répercussions sur leur vie tout entière. Qu'y a-t-il de plus exigeant et de plus concret ? C'est toute la vie qui doit ensuite monnayer en la détaillant l'affirmation solennelle que le sacrement comporte.

3. *La Maison-Dieu*, n° 6, p. 43.

Il en est de même pour l'enseignement du catéchisme aux enfants, devenu terriblement abstrait. Or, le catéchisme n'est-il pas en quelque sorte la catéchèse primitive reportée après le baptême, à un âge susceptible de recevoir l'initiation à la vie chrétienne ? Le catéchisme devrait se présenter non comme l'exposé aride d'un certain nombre de propositions, mais comme une initiation, comme une aide à une prise de conscience du mystère chrétien et de la profession de foi qu'elle requière et qui est symbolisée et consacrée par la réception des sacrements. L'abbé Rétif, dans son livre sur le catéchisme, a très bien exprimé les grandes lignes qui permettraient de transformer l'enseignement du catéchisme et de le rendre à sa véritable fonction.

*
* *

L'Eucharistie, sacrement par excellence.

Tous les sacrements nous relient au Christ et à sa Passion rédemptrice, tous les sacrements nous donnent ou augmentent en nous la grâce, et, correspondant à cette grâce sanctifiante, il y a de notre part une adhésion de foi, un engagement de fidélité, une promesse de vivre une vie nouvelle. Mais les sacrements sont différenciés, ils répondent à des fins particulières de la vie chrétienne, et la grâce qu'ils procurent, tout en restant la même en sa nature essentielle, se modifie selon les besoins de nos âmes, c'est ce que nous appelons la grâce sacramentelle. A la grâce sacramentelle qui caractérise l'effet spécial des différents sacrements correspond de la part du fidèle un engagement de foi vive qui précise son don au Christ et son insertion dans le mystère du salut.

Or, parmi les sacrements, l'Eucharistie occupe une place tout à fait éminente. Son excellence tient en ce qu'elle nous donne le Christ lui-même, et non plus seulement sa vertu toute-puissante. L'Eucharistie est comme l'aboutissement nécessaire de tous les autres sacrements. « Elle est comme la consommation de la vie spirituelle, écrit saint Thomas, et la fin de tous les sacrements[4]. » Elle totalise ce que les

4. *III[a] Pars*, q. 73, art. 3.

autres sacrements préparent. On peut s'attendre à ce que l'engagement qu'elle réclame soit comme le résumé de toute la loi chrétienne.

Or s'il est un commandement que le Seigneur donne comme le résumé de sa doctrine, c'est bien le commandement de la charité fraternelle : « Je vous donne un commandement nouveau, c'est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés »; et ce commandement, il le donne dans le moment même où il institue l'Eucharistie, où il célèbre la première messe. Plus on relit le récit de la dernière Cène, plus on se rend compte que, ce soir-là, le Seigneur célébrait une liturgie de l'unité, union des fidèles au Christ : « Demeurez dans mon amour », réclamant comme condition l'union des fidèles entre eux. Le rapport est évident, que le Seigneur a voulu mettre entre l'événement de la Passion toute proche, l'institution de l'Eucharistie, et le commandement de la charité fraternelle. Tout le mystère chrétien se trouve condensé en cet instant solennel où le Seigneur déclare aux siens son amour, leur commande de renouveler le mémorial eucharistique et leur donne comme critère de l'appartenance qu'ils ont avec lui l'amour mutuel qu'ils auront les uns pour les autres. C'est pourquoi le seul commandement qu'il leur laisse, au moment de les quitter, et qu'il redit à plusieurs reprises, comme pour éviter toute méprise sur ce qui fait l'objet de ses recommandations suprêmes, c'est le commandement de la charité fraternelle. On ne peut oublier l'espèce de primauté qu'il lui confère à cette occasion sans affaiblir l'originalité de son message. Saint Jean et saint Paul ont confirmé cette interprétation des paroles du Seigneur en donnant eux aussi à la charité fraternelle une importance capitale et pour ainsi dire la première place. « Toute la Loi tient en cet unique précepte, écrit saint Paul aux Galates : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Gal., v, 14). Ils n'éprouvent pas le besoin de rappeler la charité pour Dieu, comme on pourrait s'y attendre. Ils ne parlent que de charité fraternelle. C'est elle qui résume toute la Loi. Non pas que la charité pour Dieu ait perdu sa primauté d'excellence sur la charité fraternelle, mais comme les deux commandements n'en font qu'un et qu'il s'agit en définitive d'un même amour, il n'était pas nécessaire que le Seigneur, à la dernière Cène,

reprît l'ordre logique qu'il avait autrefois énoncé au docteur de la Loi qui lui demandait quel était le premier commandement. Ce n'est pas un ordre logique que le Seigneur signalait à la dernière Cène, mais un ordre pratique. Dans l'ordre concret, dans l'ordre d'urgence, la charité fraternelle est première. Il faut commencer par elle, et cela évite de tomber dans l'illusion que signalait saint Jean : « Celui qui prétend aimer Dieu et qui n'aime pas son frère, celui-là est un menteur » (I Jo., IV, 20). Ce que le Seigneur signalait à la dernière Cène, dans le contexte de l'institution de l'Eucharistie, c'était la réalité cachée que signifiait cette Eucharistie, l'union, dans la charité, de tous les disciples rassemblés en un seul corps, le Corps du Christ.

L'Eucharistie édifie le Corps mystique.

L'Eucharistie rend présent tout le mystère rédempteur. Or la Rédemption s'est accomplie sous la forme d'une nouvelle alliance que Dieu a faite avec son peuple. La Rédemption a un caractère communautaire. Pour être sauvés, les hommes doivent s'agréger à une société sainte, former un seul corps dont le Christ est la tête. Et c'est l'Eucharistie qui, en nous livrant le mystère du salut, signifie et réalise ce rassemblement des hommes dans le Christ; c'est l'Eucharistie qui édifie le Corps mystique du Christ, qui « cause l'Église ». Voici comment s'exprime le Concile de Trente en sa session XIII, chapitre II : « Le Christ a voulu faire de ce sacrement le symbole de ce corps dont lui-même est la tête, auquel il a voulu nous attacher comme ses membres par les liens les plus serrés de la foi, de l'espérance et de la charité, afin de n'être tous qu'une seule réalité, sans jamais de division. » Le Concile ne faisait que résumer l'enseignement traditionnel des Pères et des Docteurs, dont on pourrait multiplier les citations. Terminons avec une phrase de saint Thomas : « *Res tantum hujus sacramenti est unitas corporis mystici, id est Ecclesiae, quam hoc sacramentum significat et causat* : La réalité spirituelle de ce sacrement, c'est l'unité du Corps mystique, c'est-à-dire celle de l'Église, que ce sacrement représente et cause à la fois[5]. »

5. *III*ª *Pars*, q. 73, art. 3.

On comprend dès lors que l'Eucharistie soit essentiellement le sacrement de l'union et de la charité fraternelle. En effet, l'unité entre des membres différents ne se fait que par la charité qui est le *vinculum perfectionis*, le lien qui rend le corps parfait. D'ailleurs, les Pères et les Docteurs emploient indifféremment ces deux expressions : l'Eucharistie, sacrement de l'unité de l'Église, ou l'Eucharistie, sacrement de la charité. *Res hujus sacramenti est charitas :* la réalité spirituelle de ce sacrement, c'est la charité, écrit saint Thomas[6]. *O signum unitatis, o vinculum caritatis*, s'écriait saint Augustin[7].

Liturgie de la charité fraternelle.

A y regarder d'un peu près, on s'aperçoit que tout le symbolisme de l'Eucharistie nous oriente vers la charité fraternelle. La dernière Cène, et chaque messe qui renouvelle la Cène constituent d'un bout à l'autre une *liturgie de la charité fraternelle*. Rappelons brièvement les moments et les réalités les plus parlants de ce symbolisme :

— *Le symbolisme du lavement des pieds*, magnifique illustration du service de leurs frères auquel doivent se consacrer les disciples du Christ. Dès le début de la Cène, les disciples sont déjà instruits, par cet exemple, de l'enseignement de charité qui se dégagera de la célébration eucharistique.

— *Le symbolisme du repas en commun*. L'Eucharistie est un banquet. Nous nous réunissons autour de la table du Seigneur. « La table est l'entremetteuse de l'amitié, écrit Joseph de Maistre[8]. Point de traités, point d'accords, point de fêtes, point de cérémonies d'aucune espèce, même lugubres, sans repas... Les hommes n'ont pas trouvé de signe d'union plus expressif que celui de se rassembler pour prendre, ainsi rapprochés, une nourriture commune. »

— *Le symbolisme du pain et du vin*, matière du sacrement, du pain fait de nombreux grains de froment réunis en un seul tout, du vin fait de nombreux raisins pressés

6. *III^a Pars*, q. 79, art. 4.
7. *In Joannem, tract.* 26, n. 13.
8. *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, 10^e entretien.

pour ne former qu'une seule boisson. Symbolisme qu'après la *Didachè* tous les Pères ont repris. Écoutons saint Cyprien : « Combien l'unanimité chrétienne est ferme... les sacrifices du Seigneur le déclarent par eux-mêmes. Car, lorsque le Seigneur appelle son corps le pain qui est fait de beaucoup de grains réunis, il signifie par là l'union de tout le peuple chrétien qu'il portait en lui. Et lorsqu'il appelle le sang le vin qui, de nombreux raisins, ne fait qu'un seul breuvage, il signifie encore que le troupeau que nous sommes provient d'une multitude ramenée à l'unité[9]. »

— *Le symbolisme surtout de l'unique corps du Christ*, réellement présent sur l'autel après la consération. C'est sur le réalisme du corps du Christ que se fonde en définitive le réalisme du Corps mystique. Aux premiers siècles, pour désigner l'Église, on disait simplement : *le corps du Christ*. Et même l'épithète *mystique* fut d'abord utilisée pour désigner le corps du Christ dans son état sacramentel, et ce n'est qu'ensuite qu'elle fut réservée pour désigner l'Église.

Dans l'Eucharistie, le corps du Christ est présent sous les espèces sacramentelles. Mais cette réalité, le Corps du Christ, est elle-même signe d'une autre réalité, de l'unité qui existe dans le Corps mystique. C'est pourquoi saint Thomas dit que, dans l'Eucharistie, le corps du Christ est *res et sacramentum*. « Jésus-Christ, dit Bossuet, nous porte en lui-même; nous sommes, si j'ose dire, plus son corps que son propre corps... Ce qui se fait en son divin corps, c'est la *figure réelle de ce qui se doit accomplir en nous*[10]. »

— *Symbolisme enfin de la communion*, moment de la messe où l'union de tous dans la charité trouve son maximum de signification. « Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes tous un seul corps, nous tous qui participons à ce pain unique » (I Cor., x, 17); c'est par la manducation de cette chair sacrée que s'achève et se consomme la solidarité fraternelle des participants.

Il n'est pas étonnant que, préparant immédiatement ce sommet qu'est la communion, on trouve, ou on trouvait, des cérémonies très expressives de cette union fraternelle : *le*

9. *Epist.* 69, c. 5, n. 2.
10. *Sermon sur la nécessité des souffrances*, pour le jour des Rameaux.

chant du « Pater », autrefois plus rapproché que maintenant de la communion; *la fraction du pain*, longtemps considérée comme le rite le plus expressif de la κοινωνία, au point que les premiers chrétiens désignaient toute la célébration eucharistique par ces termes : *fractio panis*; *le baiser de paix*, que les Pères donnent comme le signe de l'union des âmes, comme le signe de la paix, comme abolissant tout ressentiment.

Participation à l'Eucharistie et engagement de charité.

Je n'ai donné que quelques exemples du symbolisme de la célébration eucharistique, et je n'avais pas le temps de les développer, mais ils suffisent à montrer, je crois, que cette célébration nous oriente tout entière vers la réalité profonde de ce sacrement, l'unité du Corps mystique dans la charité du Christ. De la part du fidèle, la participation à l'Eucharistie est donc une profession de foi en notre solidarité dans le Christ. Nulle part autant qu'à la messe n'est réclamé des fidèles l'*Amen* qui marque leur adhésion. Si la participation à l'Eucharistie ne s'accompagne pas d'un engagement dans la charité, c'est une comédie que nous jouons. C'est cette nécessité de répondre et de se compromettre, comme l'exige le signe sacramentel lui-même, que saint Augustin marquait vigoureusement dans cet admirable sermon qu'il adressait aux néophytes pour le jour de la Pentecôte : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ et ses membres; le symbole de ce que vous êtes se trouve déposé sur la table du Seigneur; vous y recevez votre propre mystère. Vous y répondez : *Amen* à ce que vous êtes, et vous souscrivez par cette réponse à ce qui vous est présenté... Soyez donc membres du corps de Jésus-Christ pour que cet *Amen* soit véritable... » Et, un peu plus loin, saint Augustin reprend la même idée avec une nouvelle insistance : « Celui qui reçoit le mystère de l'unité et ne reste pas dans les liens de la paix ne reçoit point ce mystère pour son salut; il reçoit un témoignage qui le condamne. »

C'est donc dans cet engagement de charité que réside l'essentiel de notre participation eucharistique. Il faut y insister, car il ne semble pas que l'enseignement ait été jusqu'à présent toujours centré sur cette doctrine comme

point d'aboutissement de toute la catéchèse pastorale. On a beaucoup insisté, ces dernières années, et à juste titre, sur la nécessité pour les fidèles de participer par leur voix, leur chant, leurs gestes, leurs attitudes, à cet acte souverain du culte rendu à Dieu qu'est la messe. Mais il faut aller plus loin, et faire prendre conscience aux fidèles que toute cette participation sensible n'a de valeur que si elle est l'expression d'une communauté véritable. Autrement, on aurait peut-être encore un beau spectacle, une belle cérémonie, de beaux mouvements d'ensemble, mais ce ne serait pas le signe d'un corps vivant, d'une assemblée de frères protestant de la charité qui les unit tous dans le Seigneur. Toute la participation active de l'assistance doit être présentée comme un symbole de l'unité de ses membres, comme un signe de la charité qui actuellement les lie intimement les uns aux autres. Se rassembler tout près de l'autel, ne pas rester obstinément au fond de l'église, mais s'approcher et se serrer les uns auprès des autres, sans laisser ces détestables vides en haut de la nef ou parmi les assistants, prier, répondre, chanter ensemble, s'unir dans l'*Amen*, s'unir dans des attitudes communes, tout cela n'a de sens que si cela manifeste la communion intérieure, la charité des cœurs qui s'exprime dans ces symboles sensibles et se renforce en s'exprimant. On ne prête pas sa voix pour que les offices soient plus beaux, mais parce qu'on ne forme qu'une communauté fraternelle qui trouve à la messe son point de rassemblement et son centre de ralliement. La célébration eucharistique doit être une circonstance qui permet d'actualiser au maximum notre fusion fraternelle parce que, encore une fois, la messe, c'est à cela qu'elle tend, à constituer la communauté de salut en marche vers sa consommation. Pour celui qui a compris ce que c'est que la messe, *signum unitatis*, *vinculum caritatis* (saint Augustin), une obligation découle immédiatement : vivre dans la charité, vivre toujours davantage dans la charité. La messe doit être pour les fidèles l'occasion privilégiée de nouer plus étroitement les liens d'amitié qui les unissent dans une même communion au Seigneur. Quand on va à la messe, il faut se rappeler que cette démarche nous engage à une charité plus active et plus totalisante à l'égard de tous nos frères, à l'égard de ceux qui sont déjà, de fait, nos frères dans la

foi, à l'égard aussi de tous les hommes quels qu'ils soient, ces hommes pour qui le Christ est mort et qui sont tous des appelés aux noces éternelles; ce doit être une préoccupation constante de la prédication liturgique et du ministère pastoral de mettre l'accent sur cet engagement fondamental et de tout centrer sur lui. A cette condition seulement on rendra tout son sens à la magnifique expression : vivre sa messe dans toute sa vie. Qu'est-ce que cela veut dire, si ce n'est : vivre dans la charité ?

Qu'elle serait belle cette assemblée des fidèles, le dimanche à la messe, qui, fréquemment instruite par son pasteur et patiemment initiée au mystère de l'unité, saurait qu'elle ne forme vraiment qu'un seul corps, et que la manifestation visible qu'elle donne, à ce moment, de son unité, doit obligatoirement s'accompagner, pour être vraie, d'un engagement de tous dans la charité. Quel signe de la présence du Christ une telle assemblée donnerait! Quel témoignage de l'unité du Corps mystique! Sans doute, la charité reste toujours imparfaite ici-bas. Elle ne sera parfaite que dans l'au-delà, dans l'assemblée des saints. Mais déjà, cette assemblée le dimanche à la messe, toute en tension vers une charité fraternelle plus parfaite, consciente des exigences de son engagement, s'unissant dans une même offrande, participant au même sacrifice, se nourrissant du même pain, serait déjà la vivante image d'un monde nouveau, la manifestation anticipée de l'assemblée parfaite qu'elle est destinée à former un jour, au banquet de l'éternité, quand le monde présent aura passé et que Dieu sera tout en tous.

V. Vergriete, O. P.

L'UNITÉ DU CORPS MYSTIQUE DANS LA CHARITÉ « RES SACRAMENTI » DE L'EUCHARISTIE

Précisions sur « Res et Sacramentum ».

Au risque de donner à cet exposé une allure très scolaire, je crois nécessaire de commencer par rappeler ce qu'est, exactement, la *res* d'un sacrement. Nous verrons d'ailleurs assez vite que ces considérations d'apparence abstraite entraînent des conséquences précieuses pour la pastorale.

Dans l'enseignement courant, la trichotomie *sacramentum tantum*, *res et sacramentum*, *res tantum* est généralement négligée. J'ai entendu des prêtres cultivés la traiter de subtilité inutile, d'appareil scolastique périmé et purement verbal. Alors que la dichotomie matière et forme, qui devait avoir un tel succès qu'on la retrouve même dans les ouvrages élémentaires, apporte plus d'obscurité que de lumière dans la théologie sacramentelle, la trichotomie qui va nous occuper est au contraire extrêmement précieuse et s'adapte à la réalité sacramentelle avec une précision et une souplesse vraiment merveilleuses. Cela n'a rien d'étonnant. Le couple matière et forme, d'origine aristotélicienne, concerne les êtres physiques considérés dans leur immobilité. Il est donc tout à fait hétérogène à la réalité sacramentelle, réalité d'un être avant tout significatif, et d'un être en mouvement. Alors que la triade *sacramentum tantum*, *sacramentum et res*, *res tantum* est d'inspiration augustinienne (si sa formulation définitive ne semble dater que du XII^e^-XIII^e^ siècle, avec Pierre Lombard et Innocent III[1] notamment); elle se

1. [Quelle que soit la vérité de la présence et du sacrifice dans l'Eu-

tient dans l'ordre du signe et de son efficacité, qui est l'ordre propre du sacrement; elle est essentiellement dynamique, si bien qu'elle n'analyse pas le sacrement comme une structure immobile, mais dans son être fluent d'action. Enfin, appartenant à l'ordre du signe, par conséquent de la relation, elle est essentiellement analogique, ce qui lui permet de s'adapter à la radicale diversité du septénaire sacramentel.

Mettons-nous naïvement en face d'un sacrement actuellement administré, non pas en face d'une idée de sacrement, mais en face d'un sacrement réel. La seule chose qui apparaît à nos yeux, — à tous les yeux, ceux des fidèles comme ceux des incroyants, — c'est un ensemble de gestes et de paroles, un rite. Celui-ci ne peut avoir en lui-même sa valeur et sa fin. Il est un simple signe : *sacramentum tantum*. Je verse de l'eau sur la tête d'un enfant en prononçant l'invocation trinitaire : voilà le *sacramentum tantum*.

Si j'ai la foi, je professe que ce signe produit un effet invisible, une réalité mystérieuse : *res*. C'est, dans le baptême, le caractère, lequel est bien une réalité puisqu'il modifie l'âme de l'enfant en y imprimant une ressemblance avec le sacerdoce du Christ, en l'agrégeant officiellement à l'Église, en l'ordonnant au culte. Mais ce n'est pas là l'effet ultime du sacrement, ce n'est pas encore la *res tantum*. C'est déjà une réalité, — *res*, — mais qui est encore un signe, — *et sacramentum*. Comment une réalité invisible peut-elle être qualifiée de signe? Du fait qu'elle est nécessairement liée à la célébration du rite visible. Quand le baptême est administré selon les conditions requises, je suis sûr que la célébration du rite entraîne l'impression du caractère. Celui-ci a

charistie], « on l'appelle cependant *mystère de foi*, parce qu'on y croit autre chose que ce qu'on voit, et on voit autre chose que ce qu'on croit. On voit en effet l'apparence (*species*) du pain et du vin, et on croit la réalité (*veritas*) de la chair et du sang, et la vertu [qui produit] l'unité et la charité... Il faut cependant distinguer avec précision (*subtiliter*) entre trois choses qui sont distinctes (*discreta*) dans ce sacrement, savoir la forme visible, la réalité du corps et la vertu spirituelle; la forme du pain et du vin, la réalité de la chair et du sang, la vertu de l'unité et de la charité. La première chose est *sacramentum* et non *res*. La seconde est *sacramentum* et *res*. La troisième est *res* de ce double *sacramentum*. Et la seconde existe comme *sacramentum* de l'une et *res* de l'autre. » Innocent III, *Epist. ad Joannem*, P. L., 214, 1120-1121.

donc valeur de signe et, par conséquent, il nous indique une réalité autre.

Nous parvenons maintenant au cœur même du mystère sacramentel. Si le *sacramentum et res* est produit dans une âme qui n'y met point d'obstacle, il produit une réalité ultime, au delà de laquelle il n'y en a point d'autre : la *res tantum*. En quoi consiste-t-elle ? En ce que cet homme, dans le cas du baptême, est non seulement marqué du sceau du Christ, agrégé comme extérieurement à l'Église et député au culte chrétien, mais intérieurement transformé, doué de la vie éternelle, régénéré par la grâce, participant de la nature divine, identifié au Christ et membre vivant de son corps.

Après avoir établi les éléments de notre triade, nous pouvons maintenant les caractériser dans leurs relations mutuelles. Le *sacramentum tantum* est transitoire : la cérémonie du bapême ne dure que quelques minutes. La *res et sacramentum*, qui en découle immédiatement, est au contraire permanente : nous sommes marqués pour l'éternité par le caractère baptismal. La *res tantum*, en droit, dérive de la *res et sacramentum* et, en droit, elle est permanente; mais en fait, par suite des mauvaises dispositions du sujet, son apparition peut être retardée, ou bien elle peut disparaître après avoir été produite. Dans ces deux cas, rien n'est perdu cependant, car la *res tantum* pourra toujours être produite ou restaurée, grâce à l'existence et à l'efficacité permanente de la *res et sacramentum* qui, elle, dépend uniquement de l'efficacité inconditionnée du *sacramentum tantum*. La grâce baptismale, que le baptisé mal disposé ne reçoit pas, ou que le baptisé pécheur a perdue, sera toujours récupérable, une fois l'*obex* disparu, parce qu'elle émane de son caractère indélébile.

Entre ces trois saisies, qui plongent de plus en plus profondément dans le mystère sacramentel, il n'y a donc pas seulement une relation de signification, mais une relation de causalité, en vertu de l'axiome : *significando causant*, les sacrements causent en vertu de leur signification. Le *signum tantum* est cause de la *res et signum*, qui à son tour est cause de la *res tantum*. Celle-ci est un effet ultime : non seulement elle ne signifie rien d'autre, mais elle ne cause rien d'autre dans l'ordre sacramentel. Mais ce lien de cau-

salité joue tout à fait différemment entre *signum tantum* et *res et signum* d'une part, entre *res et signum* et *res tantum* d'autre part. Dans le premier enchaînement, il y a causalité nécessaire et comme automatique; dans le deuxième il y a causalité contingente, dépendant de la liberté du sujet. Cet aspect de notre doctrine a une grande portée apologétique. Il nous permet de maintenir absolument l'efficacité *ex opere operato* du sacrement, tout en respectant son caractère d'acte moral et libre, tout en échappant au reproche de magie. Il y a efficacité *ex opere operato* en ceci que le rite, ou *signum tantum*, célébré comme il faut, produit de lui-même la *res et signum* sans échec possible. Mais le sacrement ne sanctifie pas l'homme sans lui ou malgré lui, car la *res tantum* n'est produite par la *res et signum* que si le sujet s'y prête.

Ce serait donc une erreur grave de croire que la *res tantum* est « contenue » dans le sacrement. Ce serait revenir à la notion statique et spatiale d'Hugues de Saint-Victor, qui se représentait le sacrement comme une sorte de récipient pour ce remède qu'est la grâce. La *res* n'est pas contenue, n'est pas donnée d'avance dans le sacrement. La *res* doit bien plutôt être considérée comme la fin vers laquelle tend l'institution sacramentelle, et comme sa raison d'être. Le Seigneur n'a pas institué le baptême pour imprimer le caractère dans les âmes, mais pour les régénérer par la grâce. Et cette grâce n'est pas contenue d'avance et telle quelle dans le sacrement : elle jaillit, comme une réalité nouvelle, de la rencontre entre le sacrement et une âme bien préparée. Son siège, si l'on peut dire, n'est pas tellement le sacrement que l'âme repentie et croyante, lorsque celle-ci est atteinte par le sacrement.

Pour simplifier, je viens de parler comme si la *res sacramenti* s'identifiait à la grâce sacramentelle. C'est vrai, à condition qu'on ne se représente pas celle-ci comme une sorte de grâce générale et préexistante, qui serait seulement débitée par le sacrement. La *res sacramenti*, c'est l'effet profond et dernier du sacrement, non seulement produit, mais signifié et comme dessiné par ce qui est significatif dans le sacrement : le *sacramentum tantum* et la *res et sacramentum*. La *res* du baptême, ce n'est donc pas cette essence abstraite et commune qu'on appelle la grâce sanctifiante,

mais cette réalité très concrète et particulière que signifie et que produit le rite propre du baptême : une grâce, dans *cette* âme, de régénération, d'identification au Christ mort et ressuscité, d'incorporation à l'Église, de purification, de victoire sur le démon, d'entrée dans la famille des trois Personnes, etc.

« Res et sacramentum » de l'Eucharistie.

Appliquons maintenant ces catégories à l'Eucharistie. Nous considérerons d'abord le sacrement dans son être — ce qu'on appelle habituellement l'Eucharistie — et ensuite l'Eucharistie dans son *fieri*, sous son aspect dynamique, — ce que nous appelons la messe.

Le *signum tantum* de l'Eucharistie, ce sont les espèces consacrées : le pain et le vin auxquels se joignent les paroles sacramentelles; en deux mots, la matière et la forme. Ce sont bien là, comme dit le Concile de Trente, des signes : les symboles du Corps et du Sang du Seigneur[2], signe accessible à tout témoin, croyant ou non.

Opérant ce qu'il signifie, ce *sacramentum tantum* entraîne *ex opere operato* le Corps et le Sang du Seigneur, qui constituent la *res et sacramentum* accessible à la foi seule. C'est là, sans doute, une réalité, une présence *réelle* infiniment noble et précieuse, mais qui n'a pas en elle-même sa raison d'être. C'est encore un *sacramentum*, le signe d'autre chose, qui est la *res tantum*, l'unité du Corps mystique[3] produite par la charité qui unit les fidèles au Christ et les unit entre eux. On voit donc déjà pourquoi on peut dire, en raccourci, que l'Eucharistie est le sacrement de la charité.

Mais notre trichotomie s'applique beaucoup mieux encore à l'Eucharistie prise dans son dynanisme. On aura pu, en effet, objecter à ce qui précède que les espèces consacrées ne répondent pas à cette caractéristique, que nous avions assignée au *sacramentum tantum*, d'être transitoire : les espèces consacrées sont, au contraire, permanentes. Car si la forme consécratoire passe dans son être physique, elle

2. Sess. XXII, cap. 1, D.-B., 938.
3. Conc. Trid. Sess. XIII, decr. de SS. Euch. D.-B., 873 *a*.

subsiste dans son être significatif : la matière en demeure si profondément marquée qu'elle a totalement et définitivement évacué la substance du pain pour faire place à la substance du Corps du Christ. Mais on aura remarqué, au bénéfice de cet exposé, que la présence réelle, tout en occupant dans l'Eucharistie une place importante, une place centrale, n'est pas le dernier mot du sacrement, puisque sa *res* est, en fin de compte, l'unité du Corps mystique par la charité.

Dans le sacrifice eucharistique, le *sacramentum tantum*, c'est la célébration rituelle et passagère de ce sacrifice, notamment le prononcé des paroles de l'institution sur la matière du pain et du vin.

La *res et sacramentum*, c'est l'immolation sacramentelle du Christ dans la consécration des espèces. C'est une immolation, — *res*, — mais sacramentelle — *et sacramentum*. Immolation qui demeure aussi longtemps que demeurent les espèces pour être notre nourriture sacrificielle.

La *res tantum*, c'est, produit et signifié par l'immolation du Christ, le sacrifice de son Corps mystique, sacrifice qui consiste à le sanctifier en l'unissant au Christ et en l'unifiant en lui-même, dans la charité.

Deux difficultés :

1) *Un signe peut-il produire le Corps du Christ?*

Avant d'abandonner cet exposé de la *res et sacramentum* dans l'Eucharistie, il faut résoudre deux difficultés importantes.

On voit bien, dans le baptême, que le *signum tantum*, le rite baptismal, produit la *res et signum*, le caractère, qui n'existait pas auparavant. Sans doute, le sacerdoce du Christ est préexistant au baptême, mais la participation au sacerdoce, en quoi consiste le caractère, existe comme un être nouveau, produit dans l'âme de celui dont le corps a été soumis au rite baptismal. Mais on ne peut certainement pas dire, dans l'Eucharistie, que les espèces sacramentelles, ni même la formule de consécration, produisent le Corps du Christ, ni son immolation. Car le Corps du Christ préexiste à toute consécration, son immolation préexiste à toute consécration, à l'exception de la première, celle de la Cène.

C'est que le *signum tantum* de l'Eucharistie ne signifie pas et ne produit pas l'existence du Corps du Christ; la consécration signifie et produit que *ceci est* désormais (*le*) *Corps* du Christ. La consécration ne produit rien de nouveau dans le Corps du Christ[4]. Ce qu'elle produit, c'est seulement une relation actuelle qui affecte le pain, et le pain seul, sans créer, ni modifier, ni apporter le Corps du Christ. La consécration produit seulement dans le pain un changement par lequel celui-ci, perdant sa substance propre et ne gardant que ses accidents, le Corps du Christ préexistant devient la substance de *Ceci*.

2) *Comment le Corps du Christ peut-il être signe?*

Une autre difficulté, plus embarrassante, est celle-ci. Comment le Corps du Christ (réellement présent dans l'Eucharistie et constituant sa *res et signum*) peut-il être signe d'autre chose, d'une autre chose forcément inférieure à lui? N'est-ce pas rabaisser le Corps du Christ, réalité absolument adorable, que d'en faire un signe, une simple figure comme les *éléments vides*, *egena elementa* (Gal., IV, 9) du culte mosaïque?[5] Si l'on répond que le Christ eucharistique est pleinement réel, et n'est signe que de lui-même, selon la formule de Lanfranc : « Christus Christi est sacramentum », peut-on encore parler de signification, car tout signe est signe d'autre chose? Et si l'on dit que le Christ physique

4. D'où la faiblesse des catéchèses qui assimilent la consécration eucharistique à l'Incarnation ou à la Nativité du Christ. Ceci condamne également toutes les théories qui, sous une forme ou sous une autre, introduisent dans la transsubstantiation, soit une production, soit une adduction. Dans tous ces cas on manque à un principe fondamental : le Christ présent dans l'Eucharistie n'est absolument pas autre (sinon par l'état sacramentel) que le Christ né de la Vierge Marie, mort sur la Croix et présentement à la droite du Père.

5. « Il faut rompre la disjonction fatale qui égare beaucoup d'esprits : ou fait brut, ou symbole, c'est-à-dire signe qui n'a d'existence qu'idéale. Il y a une troisième chose : le fait auquel il est essentiel d'être signe, le fait réel qui n'aurait point de raison d'être comme fait s'il n'était un signe; ou si l'on veut, le signe auquel il est essentiel d'être un fait, qui ne pourrait remplir efficacement son rôle de signe s'il n'était un fait réel » (DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, Paris, 1946, ch. II, p. 53). Cette « disjonction » est à l'origine de beaucoup de faux problèmes, notamment en ce qui concerne les sens de l'Écriture. Le fait d'avoir une valeur symbolique ne diminue aucunement la réalité d'un être.

ou eucharistique est le signe et la cause du Christ mystique, n'est-ce pas dire, ce qui est inadmissible, que le Christ personnel est inférieur au Christ total, enrichi de nos misérables humanités ?

A cette difficulté, le P. de la Taille donne cette profonde réponse, que je me contente de traduire : « De même que le Verbe auprès du Père est expressif de toute la création qui se réalise par lui, de même, dans l'Eucharistie, le même Verbe incarné, en tant qu'il a raison de victime qui doit être donnée aux peuples fidèles, est significatif d'une réalité sacrée produite par lui-même, qui est notre transfert en lui. »

Et, plus loin, le même théologien : « Il n'y a rien de plus, quant à la grâce et à la sainteté, dans le Christ accompli par tous les membres qui lui sont agrégés, que dans le Christ considéré individuellement dans son humanité, car rien ne peut advenir au Christ qui lui soit plus honorable [que lui-même]. On revient ainsi à la formule de Lanfranc, mais en lui donnant un sens un peu différent : « Le Christ est donc le sacrement (le signe) du Christ. » C'est-à-dire que le Christ, homme unique, [est signe] du Christ à qui doivent s'intégrer la multitude des élus[6]. »

Liturgie et engagement de charité.

On voudra bien nous pardonner ce long exposé, un peu aride et technique. Sans y paraître peut-être, il nous a conduits au cœur même du thème de cette session.

Si la *res et sacramentum*, le sacrifice sacramentel du Christ, est l'élément central, permanent, et forcément réalisé, de l'Eucharistie, s'il en est l'élément cultuel (tout comme le caractère, dans les sacrements qui en comportent un, est essentiellement ordonné au culte), il n'est pas la fin dernière de l'Eucharistie, la raison d'être de son institution. Ainsi la liturgie n'est pas le dernier mot du culte, n'est pas le but ultime de l'Église. Si un pasteur s'imagine avoir accompli toute sa mission parce qu'il célèbre bien le sacrifice, il est coupable de liturgisme, il pèche par omission en découronnant l'Eucharistie de ce qui est sa réalité ultime.

Et cette réalité ultime, la *res sacramenti*, n'est pas néces-

6. *Mysterium fidei*[3], Elucidatio 4o, p. 511.

sairement produite par la célébration sacramentelle. S'il suffit de célébrer la messe pour réaliser l'immolation sacramentelle du Christ, il ne suffit pas de célébrer la messe pour réaliser l'unité du Corps mystique dans la charité. Selon la distinction classique, c'est ici une *res significata et effecta, sed non contenta*. Il faut un effort moral et théologal des chrétiens, il faut un effort missionnaire des pasteurs pour que l'Eucharistie s'accomplisse pleinement.

On constate, par ces conclusions anticipées, que l'étude théorique de la *res sacramenti*, bien loin de se borner à un jeu de verbalisme scolastique, atteint des réalités pastorales très concrètes.

Peut-on atteindre la « res » à partir du « signum tantum » ?

Il nous faut maintenant établir que cette *res sacramenti* de l'Eucharistie est bien l'unité du Corps mystique dans la charité. Ce ne sera pas là une démonstration au sens fort du mot. Que la *res* de l'Eucharistie soit l'unité du Corps mystique n'est pas une conclusion du travail théologique. Cette affirmation fait partie du donné révélé; et si elle est trop rarement enseignée de façon expresse, les chrétiens la possèdent par une sorte d'intuition qu'il s'agit seulement d'expliciter et de motiver.

Quelle méthode employer ? Au premier abord, il semble très tentant de partir de ce qu'on voit dans le sacrement pour aller du signe au signifié, de la matière, qui est une première ébauche du *signum tantum*; peut-être y trouverions-nous sans attendre, sans avoir besoin de franchir aucune étape intermédiaire, la *res sacramenti* elle-même ? Le pain, formé d'une multitude de grains de blé, broyés, pétris et cuits ensemble; le vin, formé par le jus exprimé d'une multitude de grains de raisin, ne sont-ils pas par eux-mêmes un symbole tout naturel de l'unité ecclésiastique produite par l'Eucharistie ? Nous y sommes encouragés par une tradition étayée d'innombrables textes patristiques, dont les plus connus remontent à saint Cyprien et à saint Augustin; par de nombreux textes liturgiques tels que la prière de la Didachè ou l'anaphore de Sérapion [7].

7. « De même que ce pain était épars sur les montagnes et a été

Pourtant, quelle que soit la masse imposante de ces témoignages, qui donnent l'impression d'un consentement unanime des Pères, il faut rejeter cette méthode, grâce à laquelle la *res* de l'Eucharistie serait atteinte immédiatement à partir du *signum tantum*. Nous avons ici un exemple frappant du contrôle qu'une théologie réflexive peut exercer sur les affirmations des Pères, non certes pour les rejeter, mais pour en préciser la portée véritable. Mon attention a été attirée sur ce point délicat, qui importe grandement à notre catéchèse liturgique, par le *Mysterium fidei* du P. de la Taille, à qui on ne peut reprocher de ne pas recourir aux sources patristiques et liturgiques. Il suffira de résumer fidèlement sa remarquable discussion [8].

Le *signum tantum* de l'Eucharistie ne signifie pas, par soi-même et immédiatement, la *res tantum*. La structure du sacrement exige que le *signum tantum* ne signifie et ne produise immédiatement que la *res et signum* qui, à son tour, signifie et produit immédiatement, dans le sujet du sacrement et avec le consentement de celui-ci, la *res tantum*. Le rite eucharistique, les espèces consacrées et, à plus forte raison, la matière eucharistique ne signifient et ne produisent l'unité ecclésiastique que par l'intermédiaire du Corps du Christ.

Les sacrements, en effet, ne sont pas des signes naturels qui signifieraient par eux-mêmes la grâce invisible, comme la fumée révèle l'existence du feu. Autrement, une sorte de phénoménologie sacramentaire, plus ou moins suggestive selon l'ingéniosité du docteur ou du prédicateur, suffirait à introduire dans le mystère. Les sacrements sont des signes conventionnels, selon une convention établie par Dieu lui-même, et accessibles seulement à la foi. S'il suffisait de scruter attentivement le *signum tantum* pour y découvrir la *res tantum*, l'institution divine et la foi du croyant deviendraient superflues. Il n'y aurait plus besoin d'une initiation, d'une catéchèse, il suffirait d'une philosophie. Le P. de

rassemblé dans l'unité, de même rassemblez votre Église sainte de toute nation et de tout pays, de toute ville, bourg et maison, et faites-en une seule vivante Église catholique » (« Anaphore de Sérapion », dans *Mysterium fidei*, Eluc. 43, p. 535).

8. Eluc. 43, en entier, sous ce titre : SIGNUM TANTUM *nullam habet causalitatem aut significationem respectu* REI TANTUM.

la Taille montre le caractère contingent et gratuit de la signification sacramentelle attribuée aux grains de blé ou de raisin réduits à l'unité, en alignant quelques comparaisons du même genre, qui peuvent s'autoriser, elles aussi, de grands noms : le mélange du vin et de l'eau dans le calice; le mélange de l'eau et de la farine nécessaires à la confection du pain; les caractéristiques du pain azyme, symbole de sincérité et de pureté; voire la blancheur du pain ou la rougeur du vin.

Il nous est facile de voir la valeur arbitraire de ces notes relevées dans la matière eucharistique. Aucune n'est révélée par l'Écriture; aucune n'est nécessaire à la validité, puisqu'on peut consacrer validement le pain ou le vin tirés d'un seul grain; du vin qui n'aurait pas été mélangé d'eau; du vin rouge ou du vin blanc; du pain azyme ou fermenté. Et les Orientaux ont trouvé en faveur du pain fermenté au moins autant de convenances symboliques que les Latins en ont découvertes en faveur du pain azyme...

Or, s'il est admis que l'Église jouit d'une grande liberté dans la détermination des rites sacramentels, tout le monde est d'accord pour lui refuser cette liberté à l'égard des matières du baptême et de l'Eucharistie. Son indifférence, quant à leur validité, à l'égard des symbolismes secondaires que nous venons d'énumérer prouve donc que ceux-ci n'appartiennent pas à l'intention de celui qui a institué l'Eucharistie.

Si nous découvrons la *res sacramenti* dans le *signum tantum*, nous rendons inutile la présence réelle du Christ. « On parvient par cette voie à éliminer le Corps du Christ du sacrement », et l'on tombe dans l'erreur de Bérenger, qui fait du sacrement un simple signe, ou de Calvin, qui n'y voit qu'un rappel de la bonté du Christ pour nous, un mémorial purement psychologique, sans rien d'objectif, de l'œuvre rédemptrice.

Par la même voie, on élimine l'utilité, la fécondité du sacrifice eucharistique, lequel réside dans la présence réelle du Christ immolé. Or tous les symbolismes dont nous avons parlé, outre qu'ils n'exigent pas un sacrifice réel, ne sont même pas des symboles sacrificiels. Car si l'on parle maintenant de la valeur significative des grains de blé, broyés et cuits, ou du raisin foulé au pressoir, comme évoquant la

Passion du Christ, qui ne voit qu'il ne peut s'agir là que d'un romantisme de l'imagination ?

Enfin, conclut le P. de la Taille, la plupart des fidèles, surtout à notre époque, n'ont jamais pensé à ces symbolismes, alors qu'ils sont convaincus de l'union spirituelle au Christ où se réalise vraiment l'union des fidèles entre eux. Nous ne pouvons faire consister la signification proprement sacramentelle de l'Eucharistie en des considérations accessibles seulement à l'homme cultivé et qui a lu les Pères[9].

Est-ce à dire que nous devions purement et simplement rejeter de tels symbolismes au rayon des accessoires périmés ? Non pas. Ils ont un valeur pédagogique — utile, mais nullement nécessaire — d'introduction, de suggestion imaginative.

D'autre part, si nous nions que le symbolisme du *signum tantum* puisse nous introduire immédiatement et par lui-même à la signification de la *res tantum*, nous ne nions pas que ce symbolisme ne nous y conduise, mais par l'intermédiaire de la *res et sacramentum*. Le *signum tantum* nous rapproche de la *res et signum* en tant que le Corps du Christ immolé nous est rendu proche et assimilable par sa présence sous un mode de nourriture et de boisson. Plus que le symbolisme analytique des grains de blé et de raisin, de la goutte d'eau dans le vin, ou du pain azyme, ce qui est important ici, c'est le symbolisme global du pain et du repas. Car ici nous rejoignons, sans aucun doute, l'institution du Christ. Les espèces sensibles nous aident donc à pénétrer dans le mystère, mais à condition que nous ne les

9. « On peut... dire que la messe est le sacrement du sacrifice spirituel de l'humanité, parce qu'elle le produit, s'il est permis de s'exprimer ainsi, en détail; et ce sacrifice spirituel est, par rapport à la messe, comme la *res sacramenti*. La messe le représente aussi, et cela est nécessaire pour qu'elle en soit le sacrement : mais elle ne le représente pas d'une façon directe. Ce qu'elle représente directement, c'est le sacrifice historique et visible du Christ; et c'est parce que celui-ci représente (et contient) le sacrifice de l'humanité que la messe le représente à son tour. Alors que le sacrifice du Christ est directement le symbole de celui de l'humanité, la messe ne l'est que par l'intermédiaire de la croix » (DE MONTCHEUIL, *op. cit.*, p. 54). Nous citons ce passage parce qu'il apporte un *confirmatur* intéressant, à travers la différence des points de vue. Nous essaierons plus loin de montrer, non pas que le sacrifice du Christ signifie le sacrifice spirituel de l'humanité, mais que le sacrifice du Christ produit l'unité du Corps mystique.

examinions pas indépendamment du Corps du Christ qu'elles signifient et qu'elles contiennent.

Nous ne devons pas dire, ce qui serait inverser toute l'économie sacramentelle, que le Corps du Christ nous fait connaître la véritable signification sacramentelle du *signum tantum*, ou que les espèces sensibles servent au Christ d'instrument pour nous faire atteindre la *res sacramenti*. Mais, pour citer une dernière fois le P. de la Taille : « Admettons que les espèces soient POUR NOUS comme des instruments pour saisir et recevoir intérieurement le Corps du Christ comme un aliment, mais elles ne sont pas POUR LE CORPS DU CHRIST des instruments au moyen desquels il produirait la grâce. Elles sont un intermédiaire entre nous et la nourriture céleste, mais non entre la nourriture céleste et son effet vital[10]. »

Que tirer de cette longue mais nécessaire mise au point ? D'abord une conclusion pastorale : notre catéchèse ne peut se contenter d'un enchaînement d'analogies ingénieuses et de paraboles gratuites, même parées du nom d'un grand docteur. Notre catéchèse doit faire appel avant tout à la foi possédée par nos fidèles, viser à confirmer et à préciser cette foi. Notre catéchèse doit sans cesse s'appuyer sur le *mysterium fidei*, sur la présence, sous les espèces sacramentelles, du Corps du Christ immolé, si difficile qu'il soit de l'y reconnaître, quitte à acheminer les esprits vers un symbolisme aussi peu obvie par des analogies empruntées à l'ordre naturel.

Ensuite nous tirons de ceci une conclusion de méthode. Comment établir que la *res sacramenti* de l'Eucharistie est bien l'unité de l'Église ? Il nous faudra avant tout montrer que la *res et signum* de l'Eucharistie (le Christ immolé) a par elle-même pour but le rassemblement des chrétiens en un seul Corps du Christ.

Le sacrifice du Christ a pour fin l'unité du Corps mystique.

Il nous faut donc maintenant dresser, en raccourci, un traité de la rédemption, orienté sur cette question : quelle est la fin de la rédemption ?

10. *Op. cit.*, p. 541.

Ici, nous commencerons par abandonner en apparence les chemins battus de la théologie classique (la théologie des classes). Celle-ci, au mot de rédemption, attache les idées de libération du péché, d'expiation, de satisfaction vicaire, de substitution, de nécessité de la souffrance du Christ, beaucoup plus que l'unité des chrétiens. Il faut le regretter. La théologie de la rédemption s'est beaucoup plus préoccupée des modes et des conditions de la rédemption que de son but et de sa substance. C'est une théologie des cadres beaucoup plus que du contenu, une théologie des moyens plus que de la fin. Une théologie dialectique et polémique plus qu'une théologie contemplative et nourrissante. Cela tient à ce que, pour s'en tenir à l'effort de la Contre-Réforme, le protestantisme a mis en doute la valeur objective de la rédemption, son mode par mérite, sacrifice, satisfaction, etc. Il n'a pas mis en question la fin de la rédemption. Cette question a donc été négligée par les théologiens modernes. De même, en ce qui concerne l'Eucharistie, on a beaucoup insisté sur la *res et signum*, menacée par Bérenger, puis par les divers réformateurs, et l'on a à peu près totalement cessé de parler de la *res sacramenti*.

Avant tout, deux textes scripturaires me semblent définir le but de la rédemption, le but final du sacrifice de la Croix, d'une façon apodictique. Ils se trouvent dans saint Paul, dont on a voulu faire le protagoniste d'une conception sanglante et sacrificielle de la Rédemption.

Citons d'abord, en abrégeant, le chapitre deuxième de l'Épître aux Éphésiens :

> Voici qu'à présent, *dans le Christ Jésus*, vous qui jadis étiez loin, *vous avez été rapprochés par le Sang du Christ*. Car c'est lui qui est notre paix... Il a voulu ainsi, rétablissant la paix, ne faire en lui de ces deux peuples qu'*un seul homme nouveau*, et en lui encore et *par la croix*, où il a mis à mort la haine, *réconcilier à Dieu* l'un et l'autre devenus *un seul corps*. Et il est venu vous annoncer la paix, à vous qui étiez loin, la paix aussi à ceux qui étaient près; car c'est par lui que, les uns et les autres, *nous avons accès auprès du Père en un même Esprit*.
>
> Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes de passage, etc.

On trouve les mêmes idées et presque les mêmes expressions dans l'Épître aux Colossiens (1, 12-14, 18-22) :

> Avec joie vous remercierez le Père, qui vous a rendus capables d'*avoir part à l'héritage* des saints dans la lumière, qui nous a arrachés à la puissance des ténèbres et nous a *transférés dans le royaume* de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, le pardon de nos péchés... C'est lui encore qui est la tête du Corps, de l'Église. Il est en effet principe, premier-né d'entre les morts, afin qu'il obtienne en tout la primauté, car il a plu à Dieu de faire habiter en lui la plénitude, et *par lui, qui a rétabli la paix dans le sang de sa croix, de se réconcilier* tout ce qui existe, dans la terre et dans les cieux.
>
> Et vous qui, jadis, avec vos pensées et vos œuvres mauvaises, étiez pour lui des étrangers et des ennemis, voici qu'à présent *il vous a réconciliés en son corps de chair par la mort*, pour vous faire paraître devant lui saints, sans tache et sans reproche.

Ainsi la Rédemption si, dans son *terminus a quo*, elle se définit par la libération du péché, l'expiation, le rachat, s'opère par le sang de la Croix pour atteindre, comme *terminus ad quem*, le rassemblement des sauvés entre eux en un seul corps, rempli de grâce et de sainteté, qui est réconcilié avec le Père.

Au point de vue négatif, la Rédemption est rachat, libération, expiation. Au point de vue positif, elle est propitiation, réconciliation, rassemblement et vie[11].

Cette conception de la Rédemption n'est pas seulement paulinienne, elle est joannine. Ici les textes sont innombrables. Un des plus frappants est celui où Jean rappelle et complète la prophétie inconsciente de Caïphe : « Il prophétisa que Jésus « devait mourir pour sa nation », et non pas seulement pour sa nation, mais aussi afin d'amener à l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés » (11, 52).

C'est encore, dans l'entretien avec Nicodème, la parole de

11. On trouve, dans le Concile de Trente, des notations intéressantes en faveur de cette fin positive du mystère rédempteur. Ainsi, à propos de la pénitence : « Sane vero *res et effectus* huius sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, *reconciliatio est cum Deo* (Sess. XIV, D.-B. 86). Et, à propos de l'Eucharistie (Sess. XIII, can. 5, D.-B. 887) : « Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire, A. S. »

Jésus lui-même se comparant au serpent d'airain (III, 14) : « De même que Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'Homme (élevé, c'est-à-dire à la fois crucifié et exalté) afin que tous ceux qui croient en lui possèdent la vie éternelle. » « Et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous [les hommes] » (Jo., XII, 32). C'est la parole du discours sur le pain de vie, qui vaut à la fois pour le sacrifice de la Croix et le sacrifice eucharistique (VI, 51) : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. » L'allégorie du grain de blé (XII, 24) : « S'il ne meurt pas, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. »

Tous ces textes ne mettent pas seulement en relation le sacrifice, la croix, la mort avec la production de la vie chez les sauvés, mais encore avec la notion de multitude rassemblée en même temps que vivifiée.

Plus explicite encore ce texte de l'Apocalypse (I, 5) : « A celui qui nous aime et qui nous a *délivrés de nos péchés dans son sang*, et qui a fait de nous *un royaume* (donc une unité ordonnée), des prêtres pour Dieu et pour son Père. » Texte auquel on peut épingler ce commentaire de saint Bède : « Parce que le Roi des rois et le Prêtre céleste, en s'offrant pour nous, nous à établis dans l'unité avec son corps (*nos suo corpori adunavit*), il n'est aucun des saints qui soit démuni de l'office du sacerdoce, puisqu'il est membre du sacerdoce éternel. » Dans l'Apocalypse encore (V, 9-10) : « Tu as été immolé, et tu as *racheté pour Dieu*, dans ton sang, (des hommes) de toute tribu, de (toute) langue, de (tout) peuple et de (toute) nation, et tu as fait d'eux, pour notre Dieu, un royaume et des prêtres. »

Bien des textes évangéliques que nous avons pris l'habitude d'envisager sur le plan du salut individuel ont en réalité une portée sociale. Lorsque Jésus dit à Zachée (Luc, XIX, 10) : « Le Fils de l'Homme est venu chercher ce qui était perdu », comment ne pas rattacher cette définition de la mission rédemptrice à la parabole de la brebis perdue et à l'office du bon Pasteur, dont la tâche est de réintégrer la brebis perdue au troupeau, et de rassembler toutes les brebis dans l'unique bercail ? Cette conception du salut évoque encore les textes, vraiment innombrables, des prophètes, surtout Isaïe et Jérémie, qui décrivent la Rédemption non seu-

lement comme une délivrance, mais comme une sanctification et tout ensemble un rassemblement des exilés et des dispersés.

Le mot même de rédemption a trop souvent connoté un rachat qui délivre du mal et du démon. Le peuple de Dieu n'a pas seulement été racheté, par là même il a été *acheté* par Dieu, pour lui appartenir. Il est un « *populus acquisitionis* ». Ainsi (I Petr., II, 9) : « Vous êtes une race élue... un peuple que Dieu s'est acquis... vous qui jadis n'étiez pas un peuple et qui maintenant êtes le peuple de Dieu. » Et encore l'Épître aux Éphésiens (I, 14) : (Vous avez reçu...) « ces arrhes de notre héritage, en attendant la pleine rédemption de ceux que Dieu s'est acquis ».

Terminons enfin par un texte liturgique, que j'emprunte à la grande prosopopée de la Pâque, l'*Exultet*, qui marque bien à la fois l'aspect de dépouillement, de délivrance, de la Rédemption, et son aspect d'enrichissement divin et d'unité :

« C'est ici la nuit qui, aujourd'hui, à travers le monde entier, après avoir séparé des vices du siècle et de la ténèbre du péché ceux qui croient au Christ, les restitue à la grâce, les agrège à la sainteté.

« ... O vraiment bienheureuse nuit, qui dépouilla les Égyptiens, enrichit les Hébreux! Nuit dans laquelle les choses célestes rejoignent les terrestres, le divin s'unit à l'humain. »

Tout ceci aurait pu être beaucoup plus étoffé encore; je me contente de vous renvoyer à deux belles études : celle du P. Médebielle, dans l'article « Expiation » du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, pour la théologie biblique. Et pour l'exploitation patristique de ce thème capital et trop négligé, les pages splendides par lesquelles s'ouvre *Catholicisme*, ce chef-d'œuvre d'un maître que je tiens à saluer très spécialement en ce domaine de la *res sacramenti* dont il nous a rouvert les portes : je veux dire le P. de Lubac, dont il faudrait citer aussi le *Corpus mysticum*, si convaincant sur le thème qui nous occupe.

Si j'ai opposé théologie constructive, contemplative, et théologie défensive et dialectique, j'ai pensé à l'enseignement appauvri des manuels beaucoup plus qu'à l'enseignement des grands docteurs comme saint Thomas. Son traité

de la Rédemption (qui s'opère par mode de mérite, de satisfaction, de sacrifice, de rédemption et d'efficience) ne semble sec qu'à ceux qui se contentent d'en regarder les têtes de chapitres. Si nous considérons non plus le cadre abstrait mais le contenu, nous y découvrirons une substance succulente et profondément religieuse.

Pourquoi le Christ nous a-t-il mérité le salut? (*III^a P.*, q. 48, 1). Parce que sa grâce n'est pas seulement une grâce individuelle, mais encore une grâce capitale, la grâce du chef de l'Église, qui rejaillit sur tous ses membres.

Si sa Passion a causé notre rédemption par mode de satisfaction surabondante, c'est premièrement à cause de la grandeur de sa charité, en vertu de laquelle il a souffert (art. 2). Et il a satisfait pour nous parce que « le Chef et les membres ne font qu'une seule personne mystique », et parce qu'ils ne sont pas deux, mais un, par la charité qui les unit.

Il nous a sauvés par mode de rédemption parce qu'il a versé pour nous le plus grand prix qui soit : en se donnant lui-même pour nous (art. 4).

Les idées essentielles qui sous-tendent visiblement ce traité de la Rédemption, c'est donc à la fois la solidarité qui unit le Christ aux hommes, en vertu de sa grâce de chef qui rejaillit sur ses membres, et la charité qui a inspiré la Passion du Christ, qui l'a rendue volontaire, agréable au Père et valable pour les hommes, que le Christ a aimés au point de se donner lui-même tout entier pour eux.

Si la Rédemption a pour but l'unité dans la charité, elle a pour fondement la solidarité, elle a pour inspiration l'amour :

« Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais possèdent la vie éternelle » (Jo., III, 16).

« Personne n'a de plus grand amour que celui qui livre sa vie pour ses amis » (Jo., XV, 13).

« En ceci nous avons connu l'amour, c'est qu'il a, lui, donné sa vie pour nous » (I Jo., III, 16).

« L'amour consiste en ceci : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu; non, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés » (*Ibid.*, IV, 10).

J'ai gardé pour la fin l'article troisième de cette question : la rédemption a-t-elle été opérée par mode de sacrifice ? Saint Thomas, comme toujours, s'y appuie sur la définition du sacrifice qu'il emprunte à saint Augustin : *Le vrai sacrifice est toute œuvre bonne accomplie pour que nous nous unissions à Dieu en une sainte société — œuvre rapportée à cette fin du bien qui est de pouvoir nous rendre véritablement bienheureux.*

Or, continue saint Thomas, « le Christ s'est offert lui-même pour nous dans la Passion, et cela même — qu'il a volontairement enduré la Passion — fut suprêmement agréable à Dieu, comme provenant d'une suprême charité ». Vous voyez que la charité est toujours le nœud de ces syllogismes théologiques.

La messe, sacrifice sacramentel.

Mais il faut nous arrêter à la définition de saint Augustin. Elle peut surprendre : toute œuvre bonne. Alors le sacrifice n'est plus une action particulière ? Où est l'immolation ? Où est l'offrande ? Saint Augustin parle ici du sacrifice réel, intérieur, dont le sacrifice rituel n'est que le signe. Le grand devoir de l'humanité, c'est de se rapporter à Dieu comme à sa fin. Ce devoir s'exprime spécialement par le sacrifice visible, qui n'est que le signe du sacrifice invisible, lequel consiste en tout acte vertueux. L'immolation et l'offrande rituelle seront sans doute nécessaires pour exprimer cela d'une façon indubitable. Mais l'offrande et l'immolation ne sont que des points de départ et des conditions. Ce qui fait la substance et la fin du sacrifice, tout sacrifice, visible et invisible, c'est que nous nous unissions à Dieu « ut sancta societate inhaereamus Deo, ... quo veraciter beati esse possimus ». L'essence et la fin de tout sacrifice, ce n'est pas la destruction, la mort et le sang, c'est l'union à Dieu, c'est la vie et l'enrichissement qui en résultent[12].

Ceci nous fait comprendre comment le sacrifice eucharistique peut être signe et cause propre et immédiate de la *res sacramenti* : l'unité ecclésiale.

12. Nous nous inspirons ici de l'étude si éclairante du P. de Montcheuil, *op. cit.*, ch. II : *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie.*

Nous voyons donc que la messe ne doit pas être présentée comme composée de trois parties successives comme les trois actes d'un drame : l'offrande, où seraient déjà contenus notre don et notre unité, sans référence au sacrifice qui suit; un sacrifice qui ne serait que séparation du corps et du sang (celle-ci *signifie*, mais ne constitue pas le sacrifice), et mise à mort; une communion enfin, qui nous rassemblerait dans l'unité. *Signum tantum*, *res et signum*, *res tantum* sont des approfondissements successifs du mystère par notre esprit, ce ne sont pas des réalités successives et séparées; ce sont des significations et des réalités qui s'enveloppent simultanément les unes les autres.

L'unité de l'offertoire, de la consécration et de la communion.

Ceci peut nous aider à résoudre le problème si discuté de l'offertoire. L'offertoire est-il ou non l'offrande de nous-même? Réalise-t-il déjà l'unité ecclésiale dans la charité? Il faut répondre fermement que *non*. L'offertoire n'est, pris formellement en lui-même, que l'apport et l'offrande du pain et du vin. Mais nous savons déjà, en les présentant, que ce pain et ce vin sont destinés à devenir le Corps et le Sang du Christ. La consécration, en réalisant la présence du Christ immolé, signifie et produit déjà la *res sacramenti*[13], qui s'exprimera de façon éclatante dans la communion. Dans la consécration se fait l'offrande et l'immolation du Christ (en un seul acte indivisible), qui signifie et contient son Corps mystique : l'Église unie à lui, et unie en elle-même, dans cette charité qui est à la fois l'inspiration profonde, la fin ultime et la loi de la fécondité de son sacrifice. Déjà, à la consécration, nous ne formons qu'un seul pain, avant même que ce pain nous soit donné en nourriture. Mais cette nourriture ne se réalisera que dans la communion. Ceci peut nous faire comprendre pourquoi les théologiens nous disent que la communion est partie intégrante et non essentielle du sacrifice : parce que celui-ci est entièrement réalisé dans la consécration. Ceci peut aussi aider à admettre qu'une messe où les fidèles ne communient pas

13. Nous disons ceci sans oublier les réserves exprimées plus haut, p. 4, sur la *res significata et effecta, non contenta.*

soit parfaitement valable, contrairement à l'opinion de Luther. Non seulement parce que le prêtre qui communie représente et récapitule tous les fidèles, mais aussi parce que la *res sacramenti* est déjà réalisée dans la consécration du pain et du vin.

La méconnaissance de cette vérité essentielle aboutit à une malfaçon regrettable dans la façon de célébrer la messe et de l'expliquer. Je songe à la négligence habituelle envers les prières pourtant capitales qui suivent la consécration. On croirait que, pour beaucoup, il n'y ait là que du remplissage et qu'il ne se passe rien d'important entre la consécration et le *Pater*. Or ces prières expriment l'essence même et la *res* du sacrifice.

« Unde et memores », *c'est pourquoi, Seigneur, nous vos serviteurs, mais aussi votre peuple saint... nous vous offrons en mémoire de la bienheureuse Passion*, bienheureuse parce qu'elle nous introduit dans la béatitude : « ut sancta societate inhaereamus Deo »... *en mémoire de la résurrection du séjour des morts*, parce que le sacrifice de la Croix s'achève dans la résurrection, agrément du sacrifice par Dieu, don de la vie nouvelle, prémices de la résurrection générale, qui fera tomber toutes les barrières et nous unira définitivement en une sainte société... *en mémoire de l'Ascension glorieuse dans les cieux*, parce que l'Ascension achève la gloire du Christ et achève notre rédemption, notre libération : « Ascendens in altum, captivam duxit captivitatem »; parce que l'Ascension ouvre le ciel où nous serons rassemblés, et commence le regroupement des élus en installant leur chef à la droite du Père, en commençant le peuplement de ce ciel où Dieu sera tout en tous, où l'Église de la terre se transfigurera en la Jérusalem céleste.

Je passe rapidement sur le *Supra quae*, qui met notre sacrifice d'aujourd'hui en relation avec le sacrifice de toute l'humanité.

Mais qu'est-ce que le *Supplices*, sinon la demande d'une réalisation finale du sacrifice par sa translation en Dieu, par notre translation dans les richesses surabondantes de la divinité, qui est le but de la rédemption et de l'Eucharistie? Cette prière réunit et identifie notre participation présente à l'autel de la terre avec le sacrifice unique et unifiant de l'unique autel divin. Et cette prière s'oriente déjà vers la

communion, qui scellera notre unité dans le sacrifice du Christ et lui fera porter tous ses fruits de sainteté. Il faudrait ici peser tous les mots pour apprécier leur valeur communautaire.

Dans cette perspective, on voit comment un offertoire qui ne déboucherait par immédiatement sur la consécration serait un acte purement humain, sans valeur sacramentelle, et comment nous ne pouvons donner à l'offertoire une valeur de sacrifice et d'offrande de nous-mêmes qu'en l'éclairant par avance des lumières du sacrifice : tel est, d'ailleurs, très exactement, le sens de la secrète.

On voit aussi comment la communion qui se donnerait totalement en dehors d'une référence au sacrifice de la messe n'est pas seulement quelque chose d'anormal, mais de proprement impensable et absurde. C'est pourquoi nous devons éviter autant que possible la célébration rituelle de la communion en dehors de la messe, qui risque d'habituer les fidèles à une séparation véritablement contraire à la nature profonde des choses.

Manifestation de la « res » de l'Eucharistie.

Et maintenant, il me resterait à entrer dans ce qui m'avait paru, au premier abord, être le sujet même de cet exposé. Mais je me suis aperçu que tout cela : comment il se manifeste que l'unité du Corps mystique est la *res* de l'Eucharistie, vous le savez déjà, ou bien cela vous a été dit par le P. Vergriete.

Je me contenterai donc de quelques rappels très brefs.

Les figures de l'Eucharistie ont presque toutes une portée communautaire : l'Agneau pascal fonde, en le libérant, le peuple de Dieu; la manne le nourrit et achève sa constitution comme peuple, avant l'entrée dans la terre promise. Parmi les figures de l'Eucharistie, n'oublions pas la multiplication des pains, que Notre-Seigneur rattache explicitement au don de la manne dans le désert[14] (Jean, VI, 32, 49).

14. Dans son livre récent, *Sacramentum futuri*, le P. Daniélou note d'ailleurs que les évangélistes Matthieu et Jean montrent les événements figuratifs de l'Exode comme repris et réalisés par le Christ, saint Matthieu dans les événements de sa vie, et saint Jean dans ses institutions sacramentelles.

Comme il n'y avait d'abord, au désert, qu'une assemblée désordonnée, nous voyons, dans une solitude agreste, une foule désordonnée, « comme des brebis sans pasteur » (Marc, VI, 34), que le Seigneur rassemble, qu'il fait placer en ordre (Luc, IX, 14; Marc, VI, 40), et la foule a si bien senti cette réussite communautaire qu'elle veut le faire roi (Jean, VI, 15).

Mais c'est surtout dans l'institution qu'il faut chercher la signification communautaire de l'Eucharistie. Ce qui est primordial, c'est le fait, si simple et si évident qu'on risquerait de l'oublier, que le Christ a institué le sacrifice de son Corps et de son Sang sous les espèces d'un aliment et d'une boisson, permettant avec lui l'union personnelle la plus étroite, et dans la forme d'un banquet fraternel. Mais, si l'on veut scruter les détails, il convient d'accorder une importance particulière à cette catéchèse préparatoire que fut le lavement des pieds. Non point seulement acte d'humilité, mais geste de solidarité, exhortation à la charité fraternelle et au service mutuel. En se faisant serviteur, Jésus ne peut qu'évoquer, en sa personne, le serviteur de Yahweh, lui qui, dit-il en une occasion semblable, est venu « pour servir et pour donner son âme comme rançon pour plusieurs » (Matth., XX, 28; Marc, X, 45). Il faudrait insister aussi sur les paroles consécratoires. Le pain, qui doit être rompu, est par lui-même symbole d'unité, comme le calice, qui circule de main en main. Et si le calice est répandu pour la rémission des péchés, c'est afin de conclure une nouvelle alliance. Le péché, c'est la rupture de l'alliance. La rédemption ne consiste donc pas seulement à remettre les péchés, mais à restaurer l'alliance, ou plutôt à conclure une alliance nouvelle plus belle, aboutissant à une unité infiniment plus profonde que l'ancienne. Il faudrait aussi étudier longuement le discours de la Cène et la prière sacerdotale, qui sont comme une grande catéchèse de la charité, de l'unité dans le Saint-Esprit, et de la force que donne l'Eucharistie pour résister aux persécutions.

Il faudrait enfin parler des rites de la messe, qui expriment et confirment cette unité ecclésiale dans la charité. Dom Capelle et le P. Gy l'ont fait pour les rites d'offertoire et de communion. Mais, à côté des rites particuliers, auxquels les fidèles attachent parfois trop d'importance (au

point de ne plus reconnaître la messe quand ils constatent une variante secondaire dans l'ordre extérieur des cérémonies), il faut mettre en valeur des aspects globaux qui passent inaperçus : que la messe est une assemblée; que le prêtre est à la fois son chef et son délégué; qu'il parle, à ce titre, au pluriel; que l'assemblée se réunit le dimanche parce que c'est le jour de la résurrection, mais aussi (Pline le Jeune, qui ignorait la mystique dominicale, l'avait bien remarqué) parce qu'une réunion à jour fixe (*stato die*) est nécessaire à l'unité. N'oublions pas enfin le chant, qui est un signe magnifique d'unité.

La croyance de l'Église est résumée à cet égard dans la secrète du *Corpus Christi* : « Accordez à votre Église, Seigneur, les dons de l'unité et de la paix, qui sont signifiés mystiquement dans ces offrandes. » En effet, ces « dons » n'y sont pas signifiés naturellement, en vertu de la nature des offrandes, mais « mystiquement », c'est-à-dire en raison du mystère opéré.

Quant au Concile de Trente, préoccupé avant tout de définir et de sauvegarder la présence réelle dans le sacrement, et le caractère sacrificiel de la messe, voici comment il présente d'emblée l'Eucharistie : « Notre Sauveur l'a laissée dans son Église, comme le symbole de l'unité et de la charité de celle-ci, par laquelle il a voulu que tous les chrétiens fussent joints et unis entre eux[15]. »

Conclusions pastorales.

Voici maintenant les conclusions de cet exposé. Les trois premières ont déjà été signalées.

1) La *res* de l'Eucharistie n'est pas nécessairement produite par la célébration rituelle. Pour réaliser la *res* de l'Eucharistie, il faut un effort pastoral et missionnaire. C'est tout le sens de notre session.

15. Sess. XIII, D.-B. 873. Cf. même Sess., cap. 8 (« sur l'usage de cet admirable sacrement ») : « Enfin, avec une affection paternelle, le saint Concile exhorte, demande et supplie, « par les entrailles de la miséricorde de notre Dieu » (Luc, 1, 78) pour que tous et chacun de ceux qui portent le nom chrétien finissent, un jour, désormais, par se réunir et s'accorder (jam tandem aliquando conveniant et concordent) dans ce « signe d'unité », dans ce « lien de charité », dans ce symbole de concorde... » D.-B. 882.

2) La *res* de l'Eucharistie n'est pas signifiée directement par le *signum tantum*, les espèces consacrées dans leur matérialité et leur signification obvie, mais par la *res et signum*, qui est le Corps du Christ immolé, réellement présent sous ces espèces.

3) Notre catéchèse de la messe doit donc faire appel avant tout au mystère sacramentel. Ceci ne veut pas dire qu'elle doit s'arrêter à la transsubstantiation ou à la merveille de la présence réelle sans aller au delà; mais qu'en s'appuyant sur cette base très solide, sur ce roc de la foi, notre catéchèse doit aller jusqu'à la *res sacramenti* : le Christ immolé, à la messe, est réalité, mais il est encore signe d'autre chose. Étant donné cette situation centrale, fondamentale, de l'immolation du Christ, nous devons donc, dans notre célébration et notre catéchèse, accorder une particulière attention aux prières qui suivent la consécration.

Voici enfin deux conclusions nouvelles, d'ordre tout à fait pratique, où s'exprime l'expérience du prédicateur liturgique.

4) Il est souvent nécessaire de donner aux fidèles une explication détaillée des rites. Nous devons, certes, leur faire une catéchèse globale, leur expliquer comment la messe tout entière est un sacrifice, un repas, une fête, etc. Mais cela risque de leur paraître abstrait, et, en tout cas, ils tiennent à savoir pourquoi le prêtre baise l'autel, dit *Dominus vobiscum*, rompt l'hostie en trois, etc. Or la multiplicité des notations historiques, anecdotiques, littéraires, risque alors de les fatiguer et de les éparpiller. En sortant, ils auront tout oublié. Le meilleur moyen de récapituler ces détails innombrables et de laisser aux auditeurs un souvenir profond et profitable, c'est de tout ramener à une seule vérité de fond : que la messe est le sacrifice de l'unité.

C'est là aussi le meilleur moyen d'éviter l'archéologisme. Nous sommes obligés, très souvent, pour expliquer l'état actuel d'un rite, de faire appel aux pratiques de l'Église primitive. Il faut dire et redire aux fidèles que nous devons les ramener ainsi aux origines non seulement parce que la messe ne date pas d'hier, mais parce que nos Anciens, comme nous le montrent avec insistance les Actes des Apôtres, étaient des modèles de charité et de joie fraternelles.

5) Enfin, lorsque nous demandons à nos paroissiens de

modifier leur comportement : ne pas rester près de la porte, occuper les premiers rangs, ne pas avoir de place réservée, se lever tous ensemble, chanter à l'unisson et à plein cœur, répondre au prêtre, apporter un missel ou n'en pas apporter, selon le degré de maturité liturgique de la paroisse — veillons à motiver ces réformes, voire ces révolutions, par une raison d'unité et de charité. Ne laissons pas croire que ces exigences sont des marques d'autoritarisme, ou qu'elles procèdent d'un désir éperdu de nouveauté. Que nos gens ne nous obéissent pas pour nous faire plaisir ou pour suivre une mode. Ne leur persuadons même pas que c'est plus beau ou plus méritoire d'agir ainsi. Donnons à tout cela une signification de charité. Si nous leur demandons de se rapprocher les uns des autres et de se rapprocher de l'autel, c'est parce qu'il est inadmissible qu'au banquet de la charité on fasse bande à part, et qu'on n'aille pas puiser sa charité à sa source qui est l'autel, symbole du Christ, pierre d'angle et prêtre qui rassemble l'humanité dispersée. Si nous leur demandons de chanter ensemble, c'est parce qu'au festin de la charité nos prières et nos louanges doivent être unanimes. Si nous leur demandons de gagner la sainte Table en procession, et non pas à la débandade, c'est parce que cette procession est signe d'unité et de célébration communautaire.

Nous pourrions conclure en démarquant le mot de saint Paul. Il y a, dans notre liturgie et dans notre vie chrétienne, de grandes choses. Beaucoup passeront. Mais plus grande est la charité, qui demeure.

A.-M. Roguet.

MESSE ET ESCHATOLOGIE

Le problème central de cette session 1950 est incontestablement au cœur du christianisme, et les conjonctures présentes de la vie de l'Église lui donnent, penserais-je volontiers, une actualité et une urgence hors de pair *.

Action catholique et renouveau liturgique.

Le divorce ou, tout au moins, l'absence de véritable corrélation que, fût-ce à l'intérieur même des zones où s'affirme le mieux la vitalité du renouveau chrétien, on peut constater présentement, aussi bien au niveau des ouvriers qu'à celui des problèmes, entre l'Action catholique et le mouvement liturgique, sont, à mon sens, parmi les toutes premières causes de notre relative inefficacité. Personnellement, il m'est donné de travailler, en liaison assez étroite, je crois, à la fois avec le C.P.L. et avec plusieurs mouvements d'Action catholique; et ce m'est toujours une souffrance de constater, à des degrés divers, que ce qui se fait ici s'ignore à peu près complètement là, et plus encore qu'il y a comme une tension spirituelle, de très belle qualité d'ailleurs, qui fait que ceux qui sont sensibilisés dans une ligne de recherche et d'activité le sont beaucoup moins dans l'autre ligne. C'est un fait : si cette tension s'accentuait jusqu'à un véritable divorce, elle aboutirait — et très vite, je pense — d'une part à un ésotérisme liturgique que le Centre de *Pastorale* liturgique a toujours refusé, et d'autre part à une confusion du sacré et du profane qui sera toujours le danger grave menaçant l'Action catholique. Dans un cas comme dans l'autre, nous serions en dehors du véritable christia-

* Nous publions ici la sténographie, revue par l'auteur, de sa conférence à Versailles.

nisme. Croyant profondément à l'importance tant d'une Action catholique dont il me semble que, seule, — à condition de la bien entendre, — elle pourra sauver notre monde que d'un renouveau liturgique hors duquel il est vain de vouloir saisir véritablement l'essence du christianisme, je me réjouis donc profondément de voir cette session porter résolument son attention sur ces zones frontières, ou mieux sur ces liaisons organiques qui existent et doivent exister de plus en plus entre le mystère chrétien vécu en sa totalité, dans la liturgie, et le rayonnement sauveur de ce mystère exercé par les chrétiens engagés dans l'Action catholique.

Mystère eucharistique et efficacité.

Or, il me semble que le point particulier que j'ai à proposer à votre réflexion est lui-même au cœur de ce problème central. Ce que je veux marquer ici, c'est que la dimension eschatologique de l'Eucharistie, du mystère eucharistique, qui est tout à fait essentielle à ce mystère, impose au chrétien qui le fréquente — et donc au chrétien d'Action catholique — une efficacité, non pas quelconque, mais toute caractérisée elle-même par cette qualité, cette dimension eschatologique.

Définissons d'abord nos termes : « Messe » et « Eschatologie ». Pour le premier, il n'y a pas de difficulté. Marquons seulement qu'il y a, en effet, intérêt, et notamment intérêt pastoral, à parler ici de la messe, c'est-à-dire de l'assemblée au cours de laquelle se célèbre le mystère eucharistique, et non pas seulement — bien qu'il soit au cœur de cette célébration — de ce mystère considéré abstraction faite de tout son accompagnement d'enseignements, de prières, voire d'orchestration, chants, arts scéniques, etc. Toute l'avant-messe, notamment, est ou devrait être très efficace pour rappeler et manifester aux fidèles cette dimension eschatologique qui est au cœur même du mystère que l'on célèbre à la sainte messe et qui devrait donc être aussi, avec cette intensité, au cœur de toute la vie chrétienne, y compris de cet efficace témoignage que toute vie chrétienne doit donner présentement dans l'Action catholique.

Le second terme est plus ésotérique, et il faut confesser, en effet, que nous commençons à peine à retrouver cette

dimension eschatologique, cependant essentielle, de nos mystères chrétiens et singulièrement de nos mystères eucharistiques. Qu'entend-on par eschatologie ? Littéralement, le mot peut se traduire par « science des derniers temps », comme nous disons de la théologie, quel que soit l'objet particulier qu'elle considère, qu'elle est toujours finalement la science de Dieu. L'eschatologie, c'est donc la science, ou plus exactement la connaissance de foi des mystères chrétiens en tant que ces mystères chrétiens se trouvent tout engagés, d'une façon qu'il s'agit justement de préciser, dans la durée et dans le mouvement des derniers temps. Avec l'eschatologie, nous nous situons donc encore au plan de l'économie concrète et historique du mystère caché en Dieu et maintenant révélé et communiqué dans la durée, dans le temps, dans le devenir, dans une évolution progressive à la fois pédagogiquement instructive, mais aussi efficacement communicatrice de valeurs surnaturelles et proprement divines.

Dieu transcendant et Dieu engagé dans l'histoire.

L'eschatologie va concerner non pas l'ensemble de la durée, mais cette fraction de la durée qui s'appelle « les derniers temps ». Il faut donc dégager les caractéristiques de cette eschatologie chrétienne.

On peut les répartir en deux groupes : il y a d'abord celles qui sont communes à l'eschatologie et à toute l'économie en laquelle Dieu révèle, amorce, puis finalement communique son mystère aux hommes. Cette révélation et cette communication du mystère de Dieu sont ce à quoi finalement tout tend. Ici, je crois qu'il est bon de rappeler ce qui m'apparaît de plus en plus important au fur et à mesure que j'essaie de comprendre notre tradition biblique divinement inspirée, à savoir l'originalité, si je puis dire, de ce Dieu qui se communique aux hommes dans l'économie. Les deux traits absolument essentiels, absolument inséparables, étroitement complémentaires de ce Dieu qui est, non pas le Dieu des philosophes et des savants, mais le Dieu de la Révélation positive qui commence avec Abraham, me semblent être les suivants.

D'une part, le Dieu transcendant dont le premier témoin

est l'incomparable Melchisédech. Melchisédech qui, dans un milieu d'idolâtrie, c'est-à-dire de confusion du Dieu transcendant avec l'une quelconque de ses créatures, qu'il s'agisse de la lune, du soleil, d'une source, adore *El Eliôn*, le Dieu au-dessus, le Dieu Très-Haut. Melchisédech est l'homme religieux naturel, si vous voulez. Je parle de Melchisédech première manière, avant la rencontre d'Abraham. Homme religieux première manière, mais authentiquement religieux. Il affirme en effet l'existence d'un Dieu absolument insaisissable en lui-même, qui est toujours au-dessus de tout ce qui achemine vers lui, toute chose étant ainsi le témoignage irrécusable de l'Insaisissable, du Très-Haut, du Au-dessus, du Transcendant...

D'autre part, — et c'est de cela que Melchisédech a l'intuition extraordinaire dans sa rencontre avec Abraham, — il s'agit du Dieu personnellement engagé dans l'aventure humaine et dans l'histoire, du Dieu immanent[1] dans l'histoire, dans le déroulement historique d'un peuple qui commence avec Abraham, du Dieu qui a pris fait et cause pour Abraham, dans le premier combat de celui-ci lors de la guerre des dix Rois (Gen., XIV). D'où l'importance extraordinaire de cette bénédiction formulée par Melchisédech en cette rencontre avec Abraham : « Béni soit le Dieu Très-Haut qui t'a donné la victoire sur tes ennemis (qui est entré dans ton histoire). Béni soit Abraham par le Dieu Très-Haut qui a créé le ciel et la terre » (Gen., XIV, 19-20). Nous rencontrons ici le Dieu *Provident*, pour reprendre un terme qui est peut-être plus chrétien que le mot immanent. Il s'agit d'une Providence qui s'insère elle-même dans les affaires humaines d'une façon personnelle, dans un mystère d'Incarnation. Voilà le Dieu de l'*économie* providentielle dont nous avons à considérer la fraction eschatologique.

Il fallait rappeler cela au point de départ. Ce Dieu qui va se communiquer aux hommes dans toute l'économie du salut au terme de laquelle nous allons considérer l'Eucharistie, ce Dieu est à la fois et reste toujours, jusque dans les progrès les plus extraordinaires de cette Révélation et de

1. Non pas au sens métaphysique — encore que ceci ne soit pas en cause et soit inséparable pour les métaphysiciens de la transcendance, mais ce n'est pas mon objet d'en parler..

cette communication, à la fois le Dieu transcendant, inaccessible, et cependant le Dieu qui se communique, le Dieu qui s'incarne.

Ces deux dimensions sont inséparables, et ce qu'il y a de plus remarquable dans le progrès de cette révélation, — ce n'est pas le lieu de le marquer dans le détail, — c'est que, à chacune des étapes pédagogiques par lesquelles l'Ancien Testament prépare le Nouveau et la communication qui va être faite finalement aux hommes du mystère de Dieu *en* et *par* Notre-Seigneur, à chacune de ces étapes caractéristiques, dis-je, sont affirmées, sous un nouvel aspect et avec une nouvelle insistance, à la fois la transcendance irréductible de Dieu et sa proximité de plus en plus immédiate. Lorsque nous arrivons au Sinaï, à la révélation du Dieu Yahweh, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est à la fois le Dieu allié du peuple et le Dieu qui est ce qu'il est, c'est-à-dire l'Inconnaissable. Quand nous arriverons à l'autre grande période, celle des prophètes, et aux grandes révélations, d'Isaïe d'abord, et ensuite d'Ézéchiel, Dieu deviendra le Dieu *goël*, le Dieu rédempteur, le Dieu qui rachète, dans le temps même où ces mêmes témoins manifesteront en lui le Dieu trois fois saint (Is., VI), absolument saint, absolument séparé, absolument impervertissable, ne pouvant tolérer en lui-même aucune espèce de souillure humaine. Au moment où l'on affirme la proximité de Dieu par rapport au péché de l'homme, on affirme corrélativement sa transcendance par rapport à ce péché. Il en est ainsi à chacune des étapes de la Révélation de Dieu, à travers l'Ancien et, naturellement, le Nouveau Testament ; nous trouvons toujours la même insistance à marquer la corrélation de ces deux dimensions du Dieu révélé.

Je souligne en passant l'importance de cette donnée de la Tradition inspirée dans notre prédication du mystère de Dieu : ne jamais parler de la transcendance sans parler en même temps d'une providence qui finalement éclate dans cette proximité extraordinaire du Fils de Dieu incarné.

Voilà donc ce qui est commun à toute l'économie, et cela, naturellement, nous allons le retrouver dans la fraction eschatologique de l'économie du salut, et notamment dans le mystère eucharistique : une totale transcendance et une immédiate proximité.

Eschatologie : possession et attente.

En quoi consiste l'eschatologie néo-testamentaire ? Je dis néo-testamentaire parce que, si nous considérons les valeurs que nous allons préciser avant le commencement du Nouveau Testament, elles sont constamment bloquées avec une autre valeur dont précisément l'originalité du Nouveau Testament sera de les dissocier, à savoir le messianisme. Avant le Nouveau Testament, avant l'arrivée de Notre-Seigneur, sa prédication et ensuite la prédication des apôtres, il est difficile de distinguer, dans les textes prophétiques notamment, ce qui relève du messianisme (de l'attente du Messie) et ce qui relève de l'eschatologie, c'est-à-dire de la consommation du mystère messianique. Lorsque l'on voit de loin une chaîne de montagnes, on confond encore les sommets, et plus on s'en approche, plus on est invité à marquer les échelonnements de plans. De même en est-il entre le messianisme et l'eschatologie. Si nous considérons donc uniquement l'eschatologie néo-testamentaire en tant qu'elle est désormais définitivement distincte du messianisme, il faut toujours y distinguer, quel que soit le point particulier que l'on considère en cette dimension eschatologique, deux aspects, deux pôles, d'ailleurs étroitement corrélatifs.

Il y a d'abord ce que l'on possède.

En toute valeur eschatologique, il y a d'abord que l'on possède, au moins radicalement, *tout*. On n'a plus rien à attendre — j'entends rien qui soit un point de départ. Ce que l'on possède, c'est précisément ce que l'on a attendu dans les autres fractions de cette économie historique en laquelle Dieu insère son mystère en sa création. Ce que l'on a attendu [2], c'est-à-dire, d'abord, des promesses, des promesses telles qu'elles ont été faites à Abraham et aux patriarches, des promesses d'une plénitude de bénédictions divines communiquées à un universalisme humain, « toutes les nations de la terre seront bénies en ta postérité ». Ces promesses se sont réalisées en Jésus-Christ, héritier des promesses.

2. Trois grandes valeurs forment tout l'Ancien Testament, dont la succession, dont l'enrichissement les unes par les autres, se retrouvent à travers toute l'histoire biblique : un prophétisme, une royauté, un sacerdoce.

Puis c'est la loi, la loi du nouveau et véritable royaume de Dieu, non plus la loi mosaïque, loi du royaume davidique préfiguratif, mais la loi du véritable royaume de Dieu établi par le Fils de David. C'est alors le commandement, le précepte seul définitif, la loi d'amour, la loi de charité : « Ceci est mon commandement ». Cette loi d'amour nous est donnée par Jésus, et c'est une loi que nous pouvons pratiquer parce qu'il nous est donné par l'Esprit-Saint de la pratiquer. Nous n'attendons pas la loi nouvelle et parfaite, nous la possédons. C'est l'Esprit-Saint lui-même qui la met en nous, bien plus profondément qu'une formulation purement juridique, comme celle que fit encore le Maître pour la fondation de son Royaume, ne pouvait la donner de l'extérieur.

Enfin, la troisième valeur annoncée et attendue dans l'Ancien Testament, c'est cette dimension de rachat, de rédemption, de sainteté avec son double aspect, négatif : rachat du péché, et positif : communication de la sainteté même de Dieu. Cette sainteté rédemptrice se trouve pour nous en Jésus. « Que je sois trouvé en lui avec ma justification, non pas celle qui vient de la Loi et qui reste extérieure, mais celle qui vient de la foi au Christ Jésus. »

En Jésus-Christ, donc, nous possédons radicalement la plénitude de la communication de Dieu à son peuple, et à son peuple désormais porté à sa dimension universelle, qu'il s'agisse des promesses initiales de cette plénitude de communication divine, qu'il s'agisse de la loi d'amour en laquelle s'exercera l'autonomie d'un peuple de Dieu conduit à sa véritable perfection, ayant à la fois sa pleine densité personnelle en chacun de ses membres et sa totale cohésion en tant que collectivité, ou qu'il s'agisse enfin de la Rédemption, parfaite sanctification d'un peuple originairement pécheur. Tout cela est donné comme capital de base dans la période eschatologique de l'économie du salut. Nous avons radicalement, en Jésus-Christ, la plénitude des promesses de Dieu, nous avons la plénitude de la loi d'amour, nous avons la plénitude du rachat et de la sanctification. Par conséquent, dès que nous touchons à une valeur eschatologique quelconque, il faut d'abord considérer ce capital acquis en la première manifestation de Jésus, qu'il s'agisse du jugement des nations, qu'il s'agisse de la résurrection et

de la vie, qu'il s'agisse finalement de la plénière communication de Dieu à sa création et de la plénière béatitude de son peuple. Le Messie est venu et nous ne l'attendons plus. Aucune promesse à attendre, aucune loi nouvelle à connaître ou à pratiquer, aucun principe de sainteté à chercher en dehors du Christ Jésus. C'est ce que l'on possède.

Mais il y a ensuite ce que l'on attend, ce que l'on attend non pas passivement, mais selon toute la tension d'une ascèse sur laquelle, peut-être, dans les récentes études parues en matière d'eschatologie, on n'a pas assez insisté, pour des raisons historiques assez faciles à comprendre, la plupart de ces études paraissant en terre protestante où, le plus souvent, cet aspect de tension ascétique est moins spontanément mis en valeur.

On attend le retour du Christ qui manifestera l'achèvement de toutes ces valeurs radicalement, initialement posées parmi nous depuis l'apparition du Christ. Ce n'est pas une attente passive, mais toute en tension. Le texte le plus complet marquant le mieux ces relations entre, d'une part, un messianisme mettant en possession de l'objet des promesses, de la Loi parfaite du Royaume, et de la sainteté rédemptrice, et, d'autre part, une tension qui demeure vers la consommation de ce qui est ainsi posé radicalement et initialement, c'est le Sermon sur la montagne, en saint Matthieu, avec sa première partie qui est entièrement messianique (les béatitudes), sa partie centrale sur la Loi et les Prophètes mettant en relief la loi d'amour (« Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le vous-même... car c'est la Loi et les Prophètes... que je ne suis pas venu supprimer, mais porter à leur consommation, à leur achèvement, à leur plénitude), enfin sa dernière partie qui est la partie entièrement eschatologique, dans le vocabulaire, dans les images, dans le souffle, dans l'exigence d'ascèse. C'est alors « l'entrée par la porte étroite », le passage par le chemin enserré de tribulations, toute cette dernière partie du Sermon sur la montagne obligeant à une tension ascétique de portée essentiellement eschatologique, pour un achèvement de ce qui est déjà donné dans la proclamation messianique de la Bonne Nouvelle.

Voilà donc les règles générales de toute eschatologie néotestamentaire : un donné et une tension.

Eucharistie et eschatologie.

Il nous faut voir maintenant comment nous trouvons cela vérifié au maximum dans le mystère eucharistique. Je ne rappellerai pas que l'Eucharistie est véritablement la synthèse de tout le christianisme. Tout le christianisme, toutes les valeurs chrétiennes se trouvent rassemblées dans le mystère pascal. Je suppose ceci acquis et je ne vais en considérer que les dimensions eschatologiques.

Il n'est pas contestable que, dans les textes néo-testamentaires qui nous parlent de la sainte Eucharistie, la dimension eschatologique soit fortement marquée. Le texte qui vient évidemment à l'esprit, c'est celui de la I^re^ aux Corinthiens, chapitre II, verset 26 : « *Mortem Domini annunciabitis donec veniat* », jusqu'à ce qu'il revienne. Toute célébration eucharistique est nécessairement et inséparablement mémorial de la Passion, mémorial de la seule véritable Pâque, mais aussi tension vers le retour du Seigneur. Cela est d'ailleurs tout à fait à l'image de la première Pâque figurative, la Pâque des Hébreux dans le désert, qui était essentiellement souvenir de la libération d'Égypte et tension vers l'entrée en la terre promise, c'est-à-dire vers la conquête de Josué. Vous savez l'insistance de l'Exode à marquer qu'après la célébration de la première Pâque en la terre des promesses, la manne, qui avait commencé de tomber après l'inauguration de la Pâque, cessa de tomber également. La Pâque de l'Exode était essentiellement le rappel d'une libération et la tendance vers la conquête de cette terre des promesses pour laquelle on avait été libéré. Semblablement, l'Eucharistie a cette double dimension, une référence à la Passion du Seigneur, une référence à la Pâque du Seigneur, la seule Pâque valable, et une tension vers le retour de ce même Seigneur qui achèvera ce mystère pascal. Nous l'avons dans le texte de saint Paul déjà cité, qui est le plus raccourci, le plus synthétique, mais nous avons également dans le chapitre XXII de saint Luc, versets 15-16 : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant que je meure », et le Seigneur avait aussitôt ajouté cette parole qui, dans cette perspective pascale, prenait tout son sens eschatologique : « Car je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit achevée (πληρωθῇ) » ; c'est exac-

tement le mot que le Seigneur emploie dans le Sermon sur la montagne. Le Seigneur apporte une plénitude qui ne cesse de s'achever dans le Royaume de Dieu. Ou encore nous avons dans saint Matthieu la même dimension : « En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus à partir de maintenant de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où je le boirai, nouveau, avec vous dans le royaume des cieux[3]. » Il y a donc une tension. Nous entrevoyons ainsi, comme durée de déploiement de la nouvelle Pâque, toute la durée eschatologique des derniers temps, si j'ose faire ce pléonasme. Cela revient à dire que l'Eucharistie, consommation et accomplissement de la Pâque figurative de l'exode, ne met point un terme au développement du mystère pascal, tout au contraire manifeste en ce mystère une dimension eschatologique.

C'est pourquoi nous avons là la nouvelle et éternelle Alliance. C'est « nouveau » par rapport à l'Ancien Testament, et c'est « éternel » parce qu'il n'y a rien d'essentiel à ajouter. En fait, l'Eucharistie réalise, par une image qui paraît ici explicite, comme une tangence, la tangence du temps et de l'éternité. L'Eucharistie réalise dès maintenant la possession des biens éternels, et cependant elle reste dans la tension du temps. Elle comporte, grâce à tout ce qu'apporte cette tangence, une communication réelle, mais aussi une exigence d'achèvement de ce qui n'est que commencé.

Il faut donc voir ce qui est donné dans l'Eucharistie, ce qui est achevé, et ensuite ce qui est encore en tension.

Ce qui est donné : nous l'avons marqué autrefois dans une étude sur l'Eucharistie, rassemblement de la communauté[4]. Il y a tout d'abord la matière eucharistique, le pain et le vin que le Seigneur, passant par-dessus le cycle mosaïque, va emprunter au cycle patriarchal et abrahamite. Melchisédech communie avec Abraham, entre en communion avec Abraham dans la foi au Dieu inséparablement transcendant et désormais intervenu dans l'histoire humaine par la geste d'Abraham. Ils communient en cette foi au Dieu transcendant et provident dans le pain et le vin, c'est-à-dire dans une matière qui a, d'une part, toute la

3. Matth., xxvi, 29; cf. Luc, xvi, 25.

4. *La messe et sa catéchèse*, Coll. « Lex Orandi », Éd. du Cerf, Paris, 1947, pp. 205-283.

dimension en quelque sorte cosmique d'un donné de nature et, d'autre part, toute la dimension humaine d'un produit du travail. Il y a ensuite le repas pascal opérant sans cesse la libération du peuple de Dieu des servitudes idolâtres de l'Égypte et le lançant vers la conquête de la véritable terre promise à travers les purifications du désert. Il y a enfin le sacrifice du véritable Agneau immolé dont le sang rédempteur opère le rachat des infidélités massives de son peuple.

Le sacrement du pain et du vin, quand on le considère selon toutes les dimensions que le Seigneur lui a ainsi données, opère sans cesse le rassemblement de la création dans le mystère d'amour et d'unité qui est en Dieu. Tout le cosmos matériel, depuis les lointaines transmutations physico-chimiques, si je puis dire, qui ont rendu possible l'apparition de la vie sur notre planète, jusqu'aux lentes germinations qui aboutissent à nos froments et à nos vignes; tout le travail humain avec les multiples relations économiques, sociales, voire politiques, qu'il crée entre nous, et qui aboutit au pain des hosties et au vin de nos calices; toutes les valeurs religieuses du mystère du Christ et de l'Église tel qu'il se prolonge depuis deux mille ans en chacune de nos messes; enfin tout le mystère transcendant d'un Dieu que la révélation nous présente comme étant le Dieu d'amour, tout cela se rencontre et s'unifie dans le mystère eucharistique par lequel toutes choses « passent » en Dieu. Le passage dans le mystère du Dieu d'amour : tout cela, dans l'Eucharistie, est donné.

Mais cela est donné comment ? Cela est donné par une véritable communion avec le Christ glorieux, grâce au réalisme de la transsubstantiation. Le Christ auquel nous communions en toutes nos eucharisties, ce n'est pas, à parler formellement, le Christ de la crèche ou le Christ de la vie publique, ni même le Christ de la Passion en tant qu'il souffrait (la messe est un sacrifice non sanglant dans lequel le Christ ne souffre plus), c'est essentiellement le Christ glorieux assis à la droite du Père. La véritable perspective, ce n'est point du tout celle du Christ glorieux descendant en quelque sorte en nos eucharisties sur la terre pour reprendre lui-même la condition de viateur; il faut retourner cette perspective et dire que, en toute eucharistie, c'est nous qui sommes unis, — et c'est tout le réalisme de ce sacrement,

— au Christ triomphant assis à la droite du Père; nous vivons par lui comme il vit par le Père. Nous sommes centrés sur le mystère de la possession glorieuse et achevée qui est celle du Christ. Prenons une autre image, celle que Cullmann, dans son livre sur *Le Christ et le temps*, a préférée. Nous sommes dans une immense armée qui suit un général en chef, lequel est déjà passé sous l'arc de triomphe et possède déjà la victoire. Il la possède; nous, nous ne la possédons pas encore, et c'est ce qui va précisément donner à la pratique eucharistique cette tension eschatologique dont je parlerai tout à l'heure. Mais quand nous communions au mystère eucharistique, ce qui est premier, c'est que nous communions véritablement au Christ ressuscité, au Christ en la gloire du Père, c'est-à-dire en égalité de puissance avec le Père. C'est ici que va naître la tension eschatologique, mais cette tension repose d'abord sur une possession, et, cette possession, c'est celle du Christ, du Christ glorieux assis à la droite du Père, en pleine égalité de puissance avec le Père, et dont nous allons nous nourrir. Nous nous nourrissons de gloire. Je n'ai pas besoin de le développer ici. Nous avons souvent marqué, au C.P.L., l'importance de cette donnée fondamentale du mystère eucharistique pour toute la liturgie eucharistique : elle doit être essentiellement une liturgie triomphante. C'est une liturgie de gloire, c'est une liturgie de communion à la gloire du Christ. Vous connaissez la littérature selon laquelle l'Eucharistie primitive aurait été beaucoup plus un rattachement aux repas que les apôtres avaient pris avec le Christ ressuscité qu'elle n'était un rattachement à la dernière Cène. Il y a des outrances évidemment dans chacune de ces thèses prises à l'exclusion l'une de l'autre, mais je crois qu'il ne faut les lâcher ni l'une ni l'autre. Toute eucharistie est une communion au Christ ressuscité, de même — nous allons le dire dans un instant — qu'elle est nécessairement une communion à la Passion du Christ qui se continue actuellement dans l'Église. Le Christ que nous rejoignons dans le mystère eucharistique et que nous possédons avec sa gloire et avec sa puissance dans le mystère eucharistique, c'est le Christ glorieux assumant la création matérielle tout entière, par la matière même du sacrifice eucharistique qui ne subsiste plus, selon la doctrine de la transsubstantiation telle qu'elle a été définie au Con-

cile de Trente, que dans la substance de l'humanité glorieuse du Christ assumant ainsi, par sa charité, toute l'Église et toute la création.

L'Eucharistie, qui est la communion de toute l'Église au Christ ressuscité, apparaît également comme la communion de toute l'Église, des membres les uns avec les autres dans la charité. Alors, c'est toute la dimension du repas fraternel centré sur le Christ glorieux et où va s'exercer, se nourrir et se déployer la charité des membres. Cette charité se trouve être le point de clivage, le point charnière entre la possession, qui est essentielle à toute valeur eschatologique, et la tension qui ne lui est pas moins essentielle.

Certes, nous sommes d'abord mis en communion avec le Christ glorieux, avec toute l'Église glorieuse et avec tous les saints. Rappelez-vous le canon de la messe, *Communicantes*, etc. Nous sommes en communion, et c'est une communion triomphante, avec ceux qui sont déjà en la terre promise, qui sont arrivés, qui possèdent totalement, c'est une charité glorieuse. Mais cette charité, qui communie ainsi avec la victoire de l'Église du Christ, doit aussi nous lancer dans les combats que l'Église livre encore pour achever son propre mystère, pour que, par là, le mystère du Christ soit tout à fait achevé. C'est par la charité que nous allons passer de la gloire, en laquelle nous nous intégrons à chaque fois que nous communions, au plan du combat d'ici-bas, c'est-à-dire précisément au plan de cette tension eschatologique qui est essentielle à toute vie chrétienne. Alors nous allons, intensément et activement, « attendre ». Nous communions à la gloire du Christ, et nous attendons qu'il revienne; nous savons qu'il reviendra pour achever son œuvre avec tous les saints; nous communions à sa gloire, mais nous attendons que cette gloire se manifeste. Elle nous saisit tellement dans le mystère eucharistique que, immanquablement, toute l'espérance chrétienne, tout le désir chrétien souhaite la manifestation de ce que déjà nous possédons par la foi.

Cette attente de la manifestation nous paraît en quelque sorte facile, mais elle va nous engager dans une lutte, un combat très actif. C'est peut-être — je le disais déjà tout à l'heure — ce que l'on souligne moins dans les exposés sur l'eschatologie chrétienne en général et sur l'eschatologie eucharistique en particulier. A cette attente du Christ, il

faut voir qu'il est essentiel d'avoir une efficacité, d'être une attente efficace de ce qu'elle attend. Si j'osais reprendre des cadres qui ne vont pas du tout avec un tel problème, je dirais que c'est une erreur de situer l'eschatologie dans le dogme; l'eschatologie, c'est de la morale; l'eschatologie, c'est quelque chose que l'on fait bien plus qu'on ne le regarde. C'est pourquoi il est vain, et c'est de l'imagination (et de l'imagination pieuse, la pire des imaginations) que d'essayer de se représenter ce que sera la fin des temps. On ne se la représente pas, on la fait. On la fait dans une certaine ligne qui prend appui au présent, à ce présent qui est le présent de la nouvelle et éternelle alliance, et qui nous fait achever ce qui est déjà posé en principe. C'est une *tension vers*, ce n'est que petit à petit que la voie se dessine, et ce n'est qu'à la fin que nous saurons vraiment comment les choses se passeront. Ce n'est pas le regard sur quelque chose qui se passera dans X millions d'années, c'est une orientation, une tension qui commence dans cette charité par laquelle nous sommes unis au Christ ressuscité. Le mystère eucharistique est ici essentiel pour cette tension, pour déterminer les modalités de cette tension.

Dans la méditation que nous pouvons faire des documents concernant la Cène, il apparaît en effet que le Seigneur, le jeudi saint, a retourné l'ordre des éléments dont il héritait de la tradition juive, en matière de célébration du mystère pascal. Dans la Pâque juive, le sacrifice précède le repas. On commence par immoler l'agneau, et ensuite on le consomme en commun. Le peuple juif tout entier, à la sortie d'Égypte, a immolé d'abord l'agneau, en a marqué le sang sur les linteaux des portes, et ensuite a grillé la chair et l'a mangée. Notre-Seigneur, en instituant son Eucharistie, aurait pu faire la même chose. Il aurait pu instituer la sainte Eucharistie après le vendredi saint et après la Résurrection. Il aurait très bien pu instituer l'Eucharistie une fois la Passion achevée. Il ne l'a point fait. Il a institué l'Eucharistie la veille de la Passion. Tous les évangélistes sont ici d'accord : « Jésus sachant que l'heure était venue de passer de ce monde à son Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin » (Jo., XIII, 1; cf. Matth., XX, 25, etc.; Mc, X, 42, etc.; Lc, XXII, 24, etc.).

Le passage commence par le repas, et c'est lorsque le repas a été institué que le Seigneur invite ses commensaux à passer du repas commun à la Passion, à venir à sa suite au sacrifice. Le repas eucharistique débouche nécessairement sur le sacrifice de la Croix. Donc, quand tous les chrétiens sont ainsi réunis par la charité du mystère eucharistique, cette charité même les pousse à entrer sur le chemin de la Croix[5]. Lorsque la communion du repas pascal a assuré la cohésion, la pleine cohésion de charité du peuple de Dieu, à ce moment le peuple de Dieu est invité à marcher à la suite de son Maître sur le chemin de la Croix. Dès lors, toute eucharistie doit nécessairement pousser ceux qui y participent à prendre leur part du mystère de la Passion, à « ajouter ce qui manque en leur chair à la Passion du Christ, pour son corps qui est l'Église » (Col., 1, 24), et voilà cette dimension eschatologique de l'Eucharistie, sous cet aspect de charité ascétique, si je puis dire, qui lui est essentielle. Charité, parce qu'il ne s'agit de rien d'autre que d'achever le mystère de l'Église, mais charité ascétique, toute ascèse étant une participation, quelle qu'en soit la modalité d'ailleurs, au mystère de la Croix. Après l'Eucharistie, chacun doit, de la façon qui convient à sa vocation et sous l'animation d'une charité qui achève le mystère de l'Église, la charité étant essentiellement et par elle-même eschatologique, prendre sa part de combat, de lutte.

Quelle va être cette part ? Il faut d'abord marquer fortement le caractère du sacrifice de la Croix. Je craindrais que nous méconnaissions, surtout en Occident, sous l'effet notamment d'une iconographie qui a trop souvent tendu vers un certain dolorisme, que la Passion du Sauveur est essentiellement un combat de charité. La Passion du Christ, ce n'est pas seulement la souffrance du Christ, — la souffrance est l'aspect extérieur, — c'est une souffrance acceptée, plus que cela, voulue, par une souveraine liberté intérieure, elle-même toute en charité. C'est un terrible combat (il est

5. L'Église, qui est déjà rassemblée à la Cène, ne se constitue finalement que par le mystère de Croix, et tous ceux qui participent à la Cène ne vont pas, hélas ! jusqu'au bout et jusqu'à la Croix. Le cas de Judas est ici extrêmement éclairant. Vous savez qu'on en discute. Judas n'a pas communié, Judas n'est pas allé jusqu'au bout de la Cène, il est sorti avant; il n'a pas communié. A plus forte raison ne pouvait-il aller jusqu'à la Croix.

venu pour le livrer). C'est une lutte. Ce n'est pas une passivité, c'est une souveraine activité. L'aspect « passion » est secondaire par rapport à l'aspect positif qui est celui d'un combat. Plus je médite la Passion du Seigneur dans les Évangiles, plus je suis frappé non pas par ce qu'il a souffert, — il ne s'agit pas, bien entendu, d'en détourner notre regard, — mais au delà de cela, à travers cela, par cette étonnante force d'âme du combattant qu'il est. C'est un combattant qui livre son grand combat et qui le livre jusqu'à la victoire. Il a, d'une part, une liberté majeure, une force extraordinaire; il est le plus grand des témoins, des martyrs. Mais aussi, animant et informant, et divinisant cette liberté humaine, il a une charité hors de pair en laquelle, précisément, va se nouer la nouvelle et éternelle alliance. Sa charité triomphante va construire l'Église. Voyez-vous, tout ceci s'enchaîne très rigoureusement. Eh bien! tout chrétien qui participe à la Cène eucharistique se trouve, par la charité même du repas pascal en lequel il communie à la victoire du Christ, à la puissance de ce Christ victorieux, amené à prolonger cette puissance, et à son tour, pour l'Église de son temps, pour la fraction d'Église qui lui est confiée, à livrer ce combat, et à le livrer par toute une ascèse dont la charité sera l'âme.

Et c'est ici que nous trouvons l'autre dimension du problème que nous confrontons dans cette session, à savoir tout l'apostolat chrétien, ou si vous voulez, plus spécialement, toute l'Action catholique, avec l'ascèse particulière que cela peut évoquer. Il me semble donc qu'il est très important, pour que cette Action catholique, et en général tout l'apostolat chrétien, ne dévie pas de ses véritables finalités, que cet apostolat puise dans l'Eucharistie à la fois ses lumières et ses forces les plus essentielles. Il ne faut pas oublier que dans l'apostolat en général, dans l'Action catholique en particulier, il ne s'agit jamais que d'achever le mystère du Christ, ce même mystère auquel nous communions dans la gloire en toute célébration eucharistique. C'est là le grand fond lumineux que toute célébration eucharistique devrait constamment recolorer, si je puis dire, dans la mesure où il s'estompe un peu dans l'esprit ou dans l'agir du chrétien. Et d'autre part, cet éclatement du mystère du Christ qu'il s'agit de préparer par toute son ascèse personnelle ou apos-

tolique, il faut le voir dans la ligne de cette Révélation dont je parlais en commençant, c'est-à-dire d'une révélation qui, jusqu'au bout d'elle-même, ne cesse d'affirmer inséparablement et corrélativement l'absolue transcendance de Dieu et cependant son incessante incarnation dans le mystère de son Église.

Si j'insiste sur ce dernier point, c'est que je craindrais parfois, à entendre les conversations ou les manifestations de certains milieux d'Action catholique, que l'on perde de vue, dans l'effort que l'on déploie pour réaliser le plan de Dieu, que ce plan de Dieu doit finalement faire ressortir l'absolue transcendance de ce Dieu par rapport à toutes les réalités créées. On semble tendre, du moins inconsciemment, vers un certain état de choses où la création, en particulier le monde humain, la société humaine, serait, par l'effort humain, en une sorte d'égalité avec le mystère de Dieu, comme si Dieu pouvait se confondre avec quoi que ce soit des choses de cette création, voire avec une société humaine bien organisée. Le mystère eucharistique vient constamment nous rappeler que ce Dieu est toujours d'un autre ordre, et que, dans le temps même où il se communique à nous, il ne perd rien de son absolue transcendance. Finalement, quand le mystère du Christ s'achèvera et éclatera à la Parousie, ce sera pour manifester définitivement l'absolue transcendance de ce Dieu qu'il communiquera, mais qu'il communiquera dans un ordre tout à fait surnaturel puisque ce sera exclusivement l'ordre de la charité, l'ordre du Dieu agapè désormais tout en tous.

D'autre part, cependant, il faut s'engager dans ce progrès parmi nous du mystère de Dieu, et c'est alors tout l'effort apostolique chrétien, dans son animation essentielle de charité. La charité fraternelle est l'âme nécessaire de tout apostolat, avec le nécessaire combat que cela implique pour quiconque s'y livre. L'apostolat est une affaire de charité, et l'Eucharistie doit le rappeler sans cesse en faisant communier tous ceux qui participent à sa célébration au mystère de la charité triomphante du Christ ressuscité, pour qu'eux-mêmes, jusqu'à la Parousie, achèvent en leurs propres combats le triomphe de cette charité.

H.-M. Féret, O.P.

ÉGLISE, COMMUNAUTÉ DE CHARITÉ

Il existe aujourd'hui dans l'Église divers mouvements communautaires. C'est un fait. Quelle en est la signification, non seulement devant la théologie, mais devant l'histoire ? Tel est le problème auquel nous devons essayer de répondre.

Cela suppose que nous déterminions d'abord deux bases théoriques : l'une concernant la sociologie de la communauté, l'autre la théologie de l'Église. Notre exposé se divise donc assez naturellement en trois parties :

le concept sociologique de communauté,

la fonction communautaire de l'Église,

enfin les hypothèses d'action concernant le mouvement communautaire actuel.

La notion de communauté au point de vue de la sociologie générale.

Si nous revenons sur ce thème maintes fois traité, c'est qu'il paraît utile de réagir contre une interprétation assez répandue, mais discutable. On parle comme s'il existait réellement des communautés d'une part, des sociétés d'autre part. Ces deux notions de communauté et de société seraient des concepts classificateurs et empiriques servant à classer des types de groupements. Pour des raisons méthodologiques, notre position sera différente. Nous considérons que dans toute collectivité existe à la fois et nécessairement un minimum d'organisation, donc un pôle sociétaire objectif, et des formes de sensibilité et de réactions communes, donc un pôle communautaire subjectif.

Bien entendu, suivant les cas, l'un ou l'autre pôle sera

prédominant; il sera donc possible d'opérer des classifications. Mais société et communauté sont avant tout, au dire même de Tönnies, des *catégories* idéales servant à interpréter des dialectiques historiques : elles ont pour but de nous faire comprendre ce qui, dans une situation donnée, *motive* les réactions sociales et les transformations des groupes.

Supposons par exemple que nous voulions étudier la question sociale. Notre première impression est de nous trouver en face d'une situation confuse, chaotique. Pour arriver à une certaine vision objective de cet ensemble, nous essaierons de mettre en forme cette situation, de l'ordonner suivant des structures gobales, de repérer tout ce qui en elle possède une unité de sens. Il y a des structures élémentaires : un magasin, une usine, un couvent... qui s'emboîtent ou s'intègrent dans des structures complexes : le quartier, le système capitaliste, l'Église, etc. Or, qu'est-ce qui, dans une structure donnée (la classe prolétarienne, par exemple), dirige les réactions des gens ? Supposons que le problème des salaires provoque des revendications. Nous dirons que le comportement collectif, dans ce cas, est motivé par une question d'aménagement matériel de la société. On voit qu'ici le pôle sociétaire désigne le système de motivations objectives du comportement social. Mais, d'autre part, les ouvriers ont conscience de participer ensemble à un même sort historique : à travers les problèmes économiques, le prolétariat tend vers un nouveau style de rapports entre les hommes, vers une remise en question des axes de références culturels, moraux ou religieux. Il y a là un autre système de motivations, celles-ci vécues ou idéologiques, définissant une subjectivité commune, un pôle communautaire.

Nous voyons donc que, dans une structure sociologique (nous avons pris comme exemple la classe prolétarienne), société et communauté désignent deux systèmes de motivations du comportement collectif.

Or, entre les groupes, ou même à l'intérieur de l'un d'entre eux, apparaissent des motivations contradictoires, source de conflits. Comprendre le sens d'une conduite collective, c'est voir comment elle réduit ou aggrave ces tensions, ces motivations conflictuelles, et c'est en même temps décider du point sur lequel ce comportement semble mettre l'accent d'importance.

En résumé, société et communauté son des à priori destinés à fonder une sociologie compréhensive, c'est-à-dire une interprétation du comportement collectif. La société est le groupement considéré dans ses liens d'organisation, dans le système de motivations objectives qui dirige ses réactions, tendent à réaliser un équilibre de forces collectives. La communauté est le groupement considéré comme la participation subjective des individus à des valeurs indivisibles[1], à un bien commun *de départ* qui motive la reconnaissance mutuelle des individus au sein du groupe.

Insistons un peu sur cette idée : la communauté, c'est le vécu collectif. Il s'agit d'un vécu intentionnel (c'est-à-dire qui ne s'atteint lui-même qu'à travers autre chose que soi). Par exemple, comment percevons-nous l'intériorité d'une civilisation ? Voici une statue égyptienne, un temple grec, une cathédrale médiévale... Nous sommes surpris par un style, une manière de sentir les choses, d'y introduire un ensemble de correspondances. Ou encore, on parlera de l'atmosphère d'une réunion. Ce style, cette atmosphère imprègnent la subjectivité de l'individu; la conscience communautaire n'est pas toujours vue ou analysée par lui de manière objective, ou plutôt *lui sert à voir* le monde, informe son mode de sensibilité et de réaction. La communauté vécue, en tant que telle, est quelque chose du sujet, elle est un *instrument de constitution* de son univers, une condition immanente de la société objectivement *constituée*[2]. Tout ce qui arrive ne prend forme que sur cette toile de fond du vécu collectif, un peu comme la statue égyptienne suppose derrière elle une certaine manière de mettre en forme un horizon humain. C'est parce qu'elle est un instrument subjectif de la constitution de notre horizon humain que la communauté vécue pourra être pour ses membres quelque chose d'unique (la patrie, par exemple).

1. Des enfants peuvent se diviser un héritage (aspect sociétaire), mais ils participent dans l'indivis à une atmosphère familiale (aspect communautaire). En outre, le bien commun de la société s'exprime dans les objectifs que l'on se propose; la communauté suppose que les individus se reconnaissent liés entre eux au départ, même si leurs buts sont différents.

2. Bien entendu, la conscience communautaire n'est que l'un des facteurs par lesquels se constitue la société.

Mais pour la même raison *la conscience communautaire ne se connaît pas directement elle-même*. Elle ne s'apparaît que projetée dans les choses, répandue au dehors, dans le style de nos œuvres et de nos réactions. L'individu participe à la sensibilité élective du groupe qui le pousse à mettre spontanément l'accent de valeur ici ou là un peu comme il participe à l'accent de son pays. C'est d'ordinaire le dialogue avec l'étranger qui fait prendre connaissance de ce vécu collectif, en fait sentir la relativité, réveille en nous l'étonnement des Parisiens de Montesquieu : « Comment peut-on être persan ? »

On voit, dès lors, où pourra se loger l'illusion communautaire : la communauté se croira ouverte alors qu'elle est fermée. Elle confondra la vérité avec le sentiment d'accord. Quand elle célébrera des valeurs, ce sera une manière de s'admirer elle-même et de renforcer le caractère irréprochable d'une opinion qui a toujours raison d'avance. Les idées à succès seront les thèmes les plus vagues, mais chargés de contagion affective : leur intensité leur servira d'évidence. Notre horizon humain deviendra un système de projections subjectives, et ce n'est pas par hasard que les mouvements totalitaires se sont édifiés sur le romantisme de la communauté « pure ». Si nous voulons éviter cette sorte d'hypocrisie inconsciente, il faudra nous souvenir que la communauté est par essence ambiguë, génératrice d'équivoque. Tout ce qui n'est pas le sujet spirituel, la raison, le principe absolu de la réflexion, mais simplement un instrument constitutif ou une dimension de notre subjectivité, comme par exemple la sensibilité corporelle ou le vécu collectif, tout ce qui demeure entre deux, entre la nature et l'esprit, est la source permanente de l'équivoque en l'homme. C'est parce que nous avons un corps qu'il y a de l'équivoque dans le monde. La sensibilité du corps propre, la conscience communautaire sont des mixtes, comme dirait Platon, car ils participent à la fois à l'ordre des raisons et à l'ordre des causes, à l'activité intentionnelle de l'esprit et aux forces aveugles de la nature.

Pour sortir de l'équivoque, deux conditions sont nécessaires. D'abord, la communauté doit pouvoir se juger elle-même objectivement comme une *société* relative, parmi les autres, afin de discerner toujours les rapports entre le socio-

logique et le spirituel. Ainsi l'Église doit pouvoir se regarder elle-même objectivement comme un élément dans un ensemble de forces et de déterminismes sociaux. Et cela afin de ne pas confondre l'intelligence de la foi avec certains réflexes collectifs qui sont le simple reflet de sa situation historique. Discerner les rapports du sociologique et du spirituel est le problème capital de l'économie de la tradition. Il faut savoir, en outre, que la tension entre le respect de l'initiative personnelle et la fidélité aux exigences communautaires est une condition essentielle de toute vie morale et spirituelle, bien qu'elle ne se situe pas sur un plan tout entier rationnel, comme le prouve bien le fait qu'elle a toujours été une des sources principales du tragique et du comique. D'une part, un individu déraciné risque de devenir un être déshumanisé, falot, à moins qu'il ne se sauve par une activité créatrice dont la communauté profitera quelque jour. D'autre part, l'ambiance d'un groupe a toujours plusieurs sens à la fois; et, à partir du moment où cette ambiance devient un idéal que l'on cherche indéfiniment à reproduire pour lui-même, au lieu de le subordonner à des bases objectives et réelles et de respecter la diversité des options personnelles, on peut dire que la communauté glisse à l'hypocrisie.

Telle est, en résumé, la notion en même temps que l'illusion possible de toute communauté. Il nous reste, avant d'aborder le problème du mouvement communautaire actuel, à dire quelques mots sur la théologie de l'Église.

La fonction communautaire de l'Église.

Les mots de société et de communauté ne s'appliquent à l'Église que suivant l'analogie de la foi. Car avant d'être l'expression de la religion des hommes, l'Église est le témoin de la révélation de Dieu. Ce renversement par lequel nous reconnaissons la Parole de Dieu comme l'unique fondement de la religion de l'homme est la démarche irremplaçable pour accéder à l'intelligence de l'Église. Cela nous conduira à analyser l'idée que nous devons nous faire de la religion et, par conséquent, de la communauté religieuse.

Dans l'Ancien Testament, le mot *Qâhal* désigne l'ensem-

ble des membres du peuple qui ont droit de participer au culte, donc l'assemblée liturgique en tant qu'elle implique pour ses membres un titre de droit pour y participer. A partir de là, l'extension du mot dans le judaïsme se fait en deux directions : le *Qâhal* désignera soit l'Israël idéal qui réalise les desseins de Dieu au cours de l'histoire sainte, soit l'assemblée messianique, l'ensemble de ceux qui seront admis à participer au Royaume eschatologique.

Le Nouveau Testament a repris ce terme de *qâhal-ecclesia* dans sa nuance messianique : l'Église est l'assemblée de ceux qui sont appelés au Royaume de la résurrection. Elle est universelle, parce que Jésus-Christ, une fois pour toutes, a fondé pour tous les hommes le droit de participer aux biens du salut. L'Église est le signe de cet appel où Dieu se révèle en nous donnant l'espérance du Royaume; elle est la *convocatio divina*, la convocation au festin messianique dont parlent les paraboles. L'Église est la convocation dans laquelle Dieu appelle tous les hommes à lui. Elle est le signe d'un appel qui la dépasse elle-même, le témoin d'un Royaume qui n'a pas de frontière, car on ne reconnaîtra le bon grain et l'ivraie qu'au jour de la moisson du ciel.

Vous pouvez remarquer que, jusqu'à présent, pour définir l'Église, je ne fais appel à aucune catégorie sociologique. L'Église, en effet, est essentiellement une *structure sacramentelle* au sens large du mot, c'est-à-dire le signe de l'œuvre que Dieu veut accomplir en se révélant et en nous délivrant du péché par Jésus-Christ. Elle est le « corps du Christ », c'est-à-dire le signe terrestre de notre participation à l'Esprit céleste (I Cor., 12-14). L'idée du corps du Christ signifie principalement que l'action et le témoignage de l'Esprit-Saint se donnent dans l'unité de l'Église. C'est là le *magnum sacramentum*, le sacrement humain qui est le fond de tous les sacrements liturgiques.

Analysons cette idée de l'Église sacrement humain et spirituel, convocation au Royaume, signe actif de la participation au Saint-Esprit. D'abord quels sont ceux qui sont convoqués? Ce sont des *pécheurs*. D'autre part, en quoi consiste l'essence du *sacramentum*? L'essence du *sacramentum*, c'est la Croix et la Résurrection du Christ, le mystère pascal. Dire que l'Église est une eschatologie réalisée en Jésus-Christ mais non manifestée, c'est dire qu'elle est

une Pâque toujours actuelle, un « passage » des hommes pécheurs à l'espérance du Royaume de Dieu par Jésus-Christ. Toute la pédagogie liturgique doit être faite pour signifier ce « passage » du règne du péché au règne de Dieu par Jésus-Christ. Pour cela, il faut prendre conscience du péché commun. Par exemple, moi, ouvrier, devant Jésus-Christ, je considère les injustices du patronat comme un péché humain commun dont je suis solidaire. Prendre sur soi le péché commun, assumer notre solidarité de pécheurs sans faire le *mea culpa* sur la poitrine du voisin est la condition nécessaire pour accueillir le mystère de la Rédemption commune, pour entrer dans l'espérance d'un Royaume qui n'est pas de ce monde. Ce Royaume doit changer nos cœurs, supprimer le péché, mais non supprimer les conflits ici-bas dans la mesure où ils sont le chemin par où se conquièrent les valeurs personnelles ou collectives. L'Église n'est pas la cité harmonieuse, elle est la Pâque, la communauté de passage, la convocation reçue dans le travail de l'espérance. L'Église est le sacrement humain ou vivant de la Croix et de la Résurrection, que tous les sacrements liturgiques ne font que rappeler ou monnayer.

Mais s'il est vrai que cette structure sacramentelle de l'Église se définit au delà de toute catégorie sociologique, c'est qu'elle nous fournit le principe d'après lequel nous allons pouvoir parler de la fonction sociétaire et de la fonction communautaire de l'Église dans l'analogie de la foi.

L'Église-société a pour but d'assurer la permanence objective du signe dans l'histoire. La base de son organisation repose sur le collège épiscopal uni au pape pour présider aux trois fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement. En outre, cette société se réalise suivant des modalités juridiques plus ou moins relatives et variables au cours des âges.

L'Église-communauté doit être également interprétée suivant l'analogie de la foi. Il s'agit d'une communauté *indicative* de notre participation au même esprit de Jésus-Christ. Au sein de l'Église catholique, universelle, il n'existe pas seulement des différences de culture et de civilisation, mais la vertu de religion elle-même peut s'exprimer en des spiritualités diverses, comme elle peut se confronter avec des formes multiples d'humanisme. Car si l'Église est

catholique, universelle dans l'unité de la foi à Jésus-Christ, c'est qu'elle ne se définit pas d'abord à partir de la religion des hommes, mais à partir de la Révélation de Dieu qui en est le fondement : toutes les communautés religieuses dans l'Église devront être indicatives de leur participation au même Esprit-Saint, qui, lui, est la puissance de l'Évangile, la lumière rédemptrice de la révélation. L'Église est donc une communauté de témoignage, héritière des apôtres qui sont les témoins du mystère de Pâques.

Il en résulte une conséquence importante : les mystiques de conquête risquent de nous faire oublier que la communauté chrétienne n'est rien qu'un index levé vers Jésus-Christ; elle doit se laisser juger par Dieu au moment même où elle l'annonce. C'est même exactement cela qui est la définition du témoignage. Il faut choisir ici entre deux attitudes : ou bien nous agissons comme si c'était nous — et non pas Jésus-Christ — qui allions sauver le monde, et comme si l'intelligence de la foi n'avait plus à nous poser de question. Ou bien nous ne séparons pas la contemplation et l'action. L'âme croyante est une âme attentive à la révélation de Dieu que l'Esprit-Saint nous enseigne en nous transformant chaque jour et nous conduisant dans les voies de la Rédemption. Notre contact avec tous les hommes, en approfondissant la connaisance de nous-mêmes, nous dispose à recevoir la connaissance de Dieu dans une âme plus disponible. Le témoignage que nous portons sur Jésus-Christ est inséparable de la recherche de Jésus-Christ à travers tous les hommes. La Parole de Dieu se transmet toujours dans une communication indirecte, où chacun est pour l'autre une occasion d'écouter le Maître unique. Et nous sommes tous les uns pour les autres l'occasion de mourir à nous-mêmes pour renaître dans l'amour; c'est au sein des relations vécues entre les hommes que nous apprenons à participer à la Croix de Jésus et à l'Esprit de sa résurrection : or c'est cela connaître Dieu. L'apostolat n'est pas un pragmatisme apologétique, il éveille à l'intelligence de la foi en même temps qu'il la reflète. Il porte en lui un désir infini de contemplation au creux de l'action. Il n'y a jamais qu'un problème de la religion, c'est de savoir qui est Dieu, de le chercher sans cesse. Nous croyons à l'Église à cause de Dieu, lui seul est le motif formel de la foi, et c'est cela qui nous impose une atti-

tude de recherche permanente. Nous pouvons dire avec le psalmiste : « Nous sommes la race de tes chercheurs (*dorchë Elohim*). L'Église est la communauté des chercheurs de Dieu, ou, suivant les termes de l'Évangile, communauté de « vigilance », certaine que son Maître viendra toujours dans la nuit comme un voleur. Car Dieu nous prévient toujours au cœur de celui à qui nous annonçons la Bonne Nouvelle, afin de nous transformer les uns par les autres, afin que son Esprit nous enseigne l'adoration de Dieu à travers le respect des hommes. Il n'y a qu'une voie pour connaître Dieu : nous ne le connaissons pas pour en avoir entendu parler ou pour avoir crié : Seigneur, Seigneur... mais pour apprendre chaque jour, au sein de toutes nos relations humaines, à participer à la Croix de Jésus et à l'Esprit de sa résurrection.

L'Église est cette communauté de vigilance où nous pouvons vivre universellement et partout le mystère de la Pâque. Et si nous ne devons pas enfouir le « talent » du Royaume de Dieu, mais le risquer dans l'histoire pour le faire fructifier, c'est toujours afin d'être mieux vigilant. Veillez : tout homme, même l'injuste (Matth., v, 43-48), est le « prochain », c'est-à-dire l'approche de Dieu, la proximité de Jésus-Christ (Matth., xxv, 31-46), car le Maître vient où on ne l'attendait plus, il fera ses noces dans la nuit en cette Heure sans date dont nous ne savons rien, sinon qu'elle est la Bonne Nouvelle, l'Inattendu de chaque jour.

Hypothèses d'action : le mouvement communautaire actuel.

Nous abordons maintenant une série de problèmes où il n'est guère possible de dépasser le domaine de la probabilité. Dans ce qui suit, il ne faudra voir que de simples suggestions qui profiteront de la critique de tous.

D'une manière générale, il ne faut pas confondre l'idée de communauté au sens large, telle que nous l'avons définie, et les mouvements communautaires divers que l'on peut constater aujourd'hui chez les laïcs aussi bien que dans le clergé. Qu'est-ce qui caractérise ces mouvements communautaires ? C'est principalement l'insistance sur la responsabilité active de chaque membre à l'égard de la vie religieuse commune, de notre solidarité dans la foi. Par là nous

participons à la communauté ecclésiale en des formes et des modalités contingentes, qui supposent de notre part un choix, une option dont il faut dégager la signification historique.

D'où vient donc cette insistance actuelle sur le pôle communautaire de l'Église ? Lorsqu'un groupe fait appel à la responsabilité active et solidaire de ses membres plutôt qu'à l'aspect anonyme de l'organisation, il y a des chances pour que cette tendance communautaire réponde au besoin de redonner une signification intérieure aux institutions. C'est du moins une hypothèse à examiner, d'après ce que nous avons dit plus haut sur les systèmes de motivations du comportement collectif.

Or comment situer dans ses grandes lignes ce problème des institutions religieuses ? On a souvent parlé des survivances de la chrétienté dans l'Église d'aujourd'hui. Pour être exact, il faudrait ajouter une précision importante. Entre le Moyen-Age et nous, il y a eu le drame du XVI^e^ siècle, si bien que nous n'atteignons la chrétienté qu'à travers la Contre-Réforme. Ceci est vrai d'ailleurs non seulement pour l'histoire des institutions, mais aussi pour celle de la théologie. Or, du point de vue sociologique, au moment de la Contre-Réforme, l'Église s'est trouvée dans la nécessité de mettre l'accent sur son pôle sociétaire, objectif, afin de réagir à la fois contre l'individualisme des protestants et celui des humanistes. Pour réaliser cette réaction sociétaire, l'Église a soutenu certaines institutions de la chrétienté, elle en a fondé d'autres (comme les collèges des Jésuites, par exemple), mais de telle sorte que toute cette activité institutionnelle s'est trouvée orientée dans une perspective nouvelle qui n'était plus celle du Moyen-Age. Du coup, les anciennes institutions elles-mêmes prenaient un sens nouveau.

Quelle était cette nouvelle orientation ? C'est essentiellement l'idée d'une Église qui se concentre en vue de la défense et de la conquête. Le fait d'avoir mis l'accent d'importance sur cet aspect de l'Église est une idée essentiellement moderne. Ce fait est lié à une transformation de la culture : il suppose que l'on est passé de la vision architecturale du monde, telle qu'elle était au Moyen-Age, à une vision dynamique de l'histoire.

Avec la définition de l'infaillibilité pontificale, ce mouvement sociétaire a obtenu un résultat définitif. C'est dire que nous profitons de l'effort accompli depuis le XVI[e] siècle au moment même où les circonstances sollicitent de nous une orientation différente, plus communautaire qu'institutionnelle.

En effet, si nous essayons d'analyser ce qui se passe sous nos yeux, nous voyons se dessiner deux grands problèmes de sociologie religieuse : celui de la concentration institutionnelle de l'Église (problème sociétaire) et celui des rapports entre la religion et l'humanisme (lié au problème communautaire).

Le problème institutionnel.

On peut distinguer en effet deux modes de présence sociologiques de l'Église au monde : elle peut être présente par des institutions et par des communautés.

Après la désagrégation de la chrétienté, on a surtout insisté sur le premier aspect. Chaque fois que l'Église se trouvait en face d'un problème non seulement religieux, mais culturel, social, etc., nous avons eu tendance à répondre en créant des institutions. Ces institutions conservaient par la suite un caractère confessionnel. Il en est résulté un alourdissement institutionnel considérable qui a eu deux sortes d'inconvénients : les rapports du spirituel, du temporel et du culturel ont été très embrouillés, la clarté dans la doctrine ne correspondant pas toujours à la clarté dans la situation. D'autre part, il en est résulté un manque de vigueur dans le sentiment religieux. L'Action catholique, par exemple, nous a fait sentir la différence de tonalité entre une foi évangélique, puissance d'accueil et d'initiative, et une spiritualité artificielle, plutôt passive et compliquée, tarissant la sève qui devait nourrir les institutions de chrétienté. Il est vrai que, par contre, le pragmatisme contemporain tend quelquefois à assimiler le christianisme à une « cause » parmi les autres, en minimisant ainsi le motif formel de la foi qui est Dieu se donnant à chercher. Cette dégradation du sens de Dieu est liée pour une part à la tentation d'absorber le divin dans la conscience du groupe.

En tous cas, nous constatons que la tendance actuelle se

tourne plutôt vers une présence de l'Église par le moyen de communautés où chacun assume une responsabilité active et solidaire. Nous voyons donc se dessiner une physionomie sociologique de l'Église que l'on pourrait caractériser ainsi : nous sommes en train de passer d'une Église concentrée en ses institutions à une Église disséminée comme la Parole de Dieu sur le champ du monde.

Il faut cependant marquer les limites du mouvement communautaire. Le danger, en effet, est de croire que l'Église coïncide nécessairement avec une communauté humaine. Ce danger est celui de l'Action catholique; il peut être aussi celui de la paroisse. Si l'action communautaire doit se proposer de purifier l'Église-société d'un certain formalisme, c'est précisément afin que ce signe sociétaire puisse paraître comme une manifestation de l'indépendance de l'Église par rapport aux collectivités profanes. Il peut donc arriver qu'une assemblée paroissiale, où subsiste une assez grande diversité humaine, soit religieusement plus vivante qu'une autre humainement plus homogène. Le terme de « communauté paroissiale » peut désigner un milieu assez artificiel si sa cohésion n'est pas fondée sur la vigueur évangélique d'une foi capable d'assumer la diversité humaine. L'Église-société est donc à la fois une limite et un appel au dépassement.

En outre, la communauté humaine doit éveiller dans ses membres un esprit d'initiative et de responsabilité. Il est normal que sous l'inspiration de la charité soient fondées des institutions de tous ordres, culturelles ou sociales; or, c'est précisément pour être fidèle à sa mission que la communauté ecclésiale ne doit pas accaparer ces institutions, mais respecter leur autonomie sur le plan général du bien commun. Sinon, la communauté croirait s'ouvrir alors qu'elle se fermerait. Ce n'est pas notre force sociale qui est le motif de notre espérance. Il faut que le visage de l'Église puisse toujours indiquer un Autre qu'elle-même, être le signe d'un Dieu qui la sauve et qui la juge.

Religion et humanisme.

Nous avons vu que la conscience communautaire est par essence ambiguë : elle n'est pas d'ordre intellectuel, mais

vécu, elle ne relève pas de la pensée claire, elle se connaît mal elle-même; elle secrète l'équivoque par une espèce de nécessité naturelle en confondant l'authenticité des valeurs avec le sentiment d'accord qui règne entre ses membres. Aussi le problème de l'équivoque collective est-il aujourd'hui l'aspect le plus dramatique du problème religieux. Nous assistons à une confusion aussi bien qu'à une dislocation des valeurs où se projette l'état confus de la société moderne.

En quoi consiste cette distinction des plans ou des ordres de valeurs, en particulier religieuses, culturelles et politiques?

Elle ne consiste pas dans l'opposition entre la mystique pure et les conditions terrestres, car la matière sur laquelle doit agir notre foi religieuse, c'est bien toute la vie.

Elle ne consiste pas non plus dans la distinction entre la fin et les moyens, car fin et moyens doivent rester homogènes entre eux.

Elle consiste essentiellement dans la distinction entre le point de vue formel et le point de vue matériel. Chaque valeur, en effet, considérée formellement, détermine une structure d'ensemble où la fin et les moyens sont homogènes. Par exemple, quelqu'un affirmait récemment que tous les chrétiens étaient d'accord sur la paix, mais qu'ils différaient sur les moyens. C'est pourquoi on engageait les gens, au nom même de leur idéal religieux, à se prêter à une opération qui, en définitive, était un instrument politique. La paix chrétienne n'est pas celle que le monde peut donner, elle nous invite à promouvoir la paix extérieure, mais laquelle? Je suis persuadé que dans cette salle nous n'avons pas tous la même conception de la paix *politique*, pour autant que cette paix politique n'est pas seulement l'absence de guerre, mais se définit par un contenu positif, une certaine conception des relations internationales dans une époque donnée. Ici la fin et les moyens sont homogènes entre eux. Ils déterminent la genèse d'une structure où les détails n'ont de sens que par l'ensemble. C'est pourquoi engager les gens à une opération politique de détail au nom de motifs religieux est une sorte de trahison, de mystification : on mystifie les gens en les lançant dans une direction qui n'est pas celle qu'on leur dit. On voit que respecter la for-

malité des valeurs, l'homogénéité formelle des structures, est un devoir de loyauté objective.

C'est à partir de la situation matérielle que doivent se confronter les exigences réciproques entre les valeurs. Autrement dit, les exigences idéales et les conditions matérielles ne s'harmonisent que dans l'invention des possibilités effectives offertes par une situation donnée.

Si, dans un triangle, l'on représente le point de vue formel par un angle de vision (R = religion, P = politique, C = culture, etc.), on voit que chacun détermine une structure homogène qui recouvre le champ de tous les autres, chaque valeur peut avoir pour matière toutes les autres (intérieur du triangle). Dans la situation matérielle (au centre), s'établit une confrontation des exigences réciproques (e^1, e^2, e^3), une union dialectique entre les valeurs qui ne se déduit pas directement de leur hiérarchie idéale (celle-ci est la mise en place théorique des angles de vision), mais suppose l'initiative d'un sujet qui *découvre* les diverses possibilités effectives de la situation. Le bien ne peut être qu'une apparence, une superstructure vide, s'il n'y a pas une conscience claire des conditions matérielles et de leur évolution.

Il est bien vrai, par exemple, que notre foi aura des exigences à l'égard de la culture, de la politique... N'empêche qu'il restera encore à poser et résoudre en termes politiques les problèmes politiques et philosophiquement les problèmes philosophiques, etc. Les valeurs (ou objets formels) *ne naissent pas l'une de l'autre*. Ce n'est pas parce que nous avons des exigences religieuses que nous avons des solutions politiques, culturelles ou éducatives, etc. Certainement il y a une confrontation nécessaire entre les valeurs, une fécondation réciproque; car le sujet humain doit pouvoir s'unifier *tout entier* en *chaque* valeur. Mais cette confrontation n'est possible que si nous respectons les règles formelles en même temps que les déterminismes matériels suivant lesquels chaque valeur s'invente et se réalise.

Mais pour avoir une vision claire et honnête des problèmes humains, il nous faut comprendre que la foi chrétienne véritable produit une inversion du sentiment spontané, irrationnel et diffus du sacré : le danger de toute société religieuse est de « consacrer », c'est-à-dire de soustraire au jugement tout ce qui est en elle, indistinctement, pour en

faire une morale de sécurité artificielle; il semble alors que nous ne puissions jamais être désintéressés en face des autres hommes. C'est précisément de cela que la foi en Jésus-Christ doit faire une critique permanente afin de demeurer une humble et constante recherche de Dieu : alors nous comprenons que le mystère de la grâce et de la liberté est le seul qui soit en lui-même absolument sacré, l'unique domaine que l'Évangile ait totalement soustrait au jugement terrestre pour en faire la part réservée à Dieu[3]. Or combien de fois ne nous est-il pas arrivé de « mettre la religion à l'envers », d'utiliser Dieu pour justifier des opinions, des intérêts, des romantismes ou des formalismes collectifs, comme si la passion de la sécurité instinctive devait remplacer la disponibilité au vrai dans l'espérance ? Le malheur est que le sens de Dieu finit par s'oblitérer dans ces confusions. Un jour les hommes se réveillent, et ils se croient obligés, pour se trouver eux-mêmes, de perdre la foi, et pour adhérer à la situation réelle de rejeter le reste comme un rêve.

Si les vérités les plus simples aujourd'hui semblent pourrir de l'intérieur et rendre impossible le dialogue entre les hommes, c'est que nous avons tous tendance à prétendre apporter une justification absolue de ce que nous sommes. Pour retrouver les solidarités les plus élémentaires, condition de toute communauté, il nous faut mettre au centre de tout la vertu d'honnêteté. L'honnêteté ici consiste à savoir que l'harmonie des valeurs n'est pas faite, mais qu'elle est toujours à faire dans un itinéraire personnel où chacun doit inventer les moyens de surmonter ses propres contradictions en reconnaissant que l'homme n'est jamais susceptible d'une justification totale, que notre être charnel comporte toujours une part d'ambiguïté en même temps que d'autonomie à conquérir. Il nous faut concevoir l'esprit communautaire au service de cette maturité morale. Les groupes d'adolescents, dont nous avons connu l'effervescence entre les deux guerres, étaient un premier pas, non un modèle. Car l'adolescence est précisément le temps où s'accomplit le passage de l'apparence idéale susceptible

3. Le sacrement est le sacré d'un signe relatif à la *Res*, qui est précisément le mystère de la grâce et de la liberté dans l'Église.

d'approbation totale et irréfléchie, à la réalité morale d'une autonomie et d'une solidarité conquises humblement à travers nos ambiguïtés, le passage de l'enthousiasme d'opinion à l'itinéraire personnel. Alors l'homme comprend qu'il n'y a de valeur authentique que celle qui, en le révélant à lui-même, le relie aux autres par la certitude d'être embarqués dans un risque commun où nulle solution n'est donnée d'avance. La communauté de charité, humaine et chrétienne, brille de temps en temps, à l'heure imprévisible de la grâce. Mais ce que, ouvriers inutiles, nous édifions dans la nuit quotidienne, c'est la communauté de vigilance, où l'un par l'autre s'éveille à l'attention et se prépare à la Pâque de Dieu.

Edmond Ortigues.

Bibliographie et recensions d'ouvrages

La Maison-Dieu, ayant publié en 1950 quatre numéros spéciaux, n'a pu rendre compte des ouvrages intéressant la pastorale liturgique comme les dernières années. Le n° 25 contiendra un copieux bulletin bibliographique qui rattrapera ce retard.

LITURGIE ET ACTION CATHOLIQUE

Au lieu de nous donner les pages qu'il avait lues à Versailles, mais qui lui ont paru trop touffues, M. l'abbé Laffargue a préféré nous remettre un texte refondu, auquel il a ajouté des réflexions nouvelles.

I. — PASSE ET AVENIR D'UNE COLLABORATION NECESSAIRE

Il ne faut pas exagérer les malentendus que l'on a pu relever, çà et là, entre les prêtres engagés dans le travail de l'Action catholique et ceux qui s'adonnent à la pastorale liturgique. Encore moins faut-il parler d'opposition, même simplement apparente. Au premier congrès du C. P. L., tenu à Saint-Flour en 1945, Mgr Pinson faisait des constatations plus réconfortantes et plus exactes lorsqu'il déclarait :

> Une alliance intime et de plus en plus forte s'établit manifestement entre l'Action catholique et la liturgie. Du point de vue pastoral l'une et l'autre vont au même but, qui est de christianiser le monde et d'organiser le peuple des enfants de Dieu, de l'incorporer parfaitement à l'Église (Jo., XVIII, 23), de créer cette κοινωνια qui est l'union mutuelle des chrétiens dans le Christ; en d'autres termes elles tendent à la croissance continuelle pour atteindre à la pleine stature du Corps mystique :
>
> La liturgie en offrant par le Christ, « avec des grands cris et avec larmes, des prières et des supplications » (Heb., v, 7), demande et obtient cette croissance, et l'Action catholique sert d'instrument à la grâce pour faire cette même œuvre essentielle de la Providence divine, qui est le salut du genre humain.
>
> L'Action catholique c'est le corps qui s'alimente, qui croît, qui agit, en un mot qui vit; la liturgie c'est la sève, c'est le sang qui irrigue de force les membres, ou plutôt c'est l'âme qui préside à tous ces mouvements, qui en soutient l'effort et qui en assure l'unité biologique...
>
> L'Action catholique a recherché, comme nécessairement, son point

d'appui solide dans la théologie du Corps mystique, dont la liturgie n'est que la parole inspirée. Le Souverain Pontife Pie XII fait ressortir cette corrélation au début de son encyclique *Mystici Corporis Christi* [1].

Bien loin de mépriser la liturgie, les aumôniers de l'A. C., quels que soient les mouvements, mais surtout chez les jeunes, se sont efforcés d'aider les laïcs à acquérir une meilleure intelligence du saint Sacrifice de la messe.

Ils ont utilisé, à cet effet, les retraites, récollections, sessions, brochures, articles des bulletins de formation pour militants et militantes. Il convient de signaler le succès d'une plaquette qui a pour titre *Votre messe et votre vie*. Lancée en 1937 par M. l'abbé Dutil, aumônier général de la J. E. C. F. (enseignement moderne et technique), elle a été rééditée plusieurs fois, atteignant un tirage de sept cent mille exemplaires [2]. Le missel de l'abbé Godin (*Avec le Christ*, Éditions ouvrières) a connu aussi une grande diffusion dans le milieu ouvrier. Sans être un instrument parfait d'éducation liturgique, il a cependant joué — et continue à jouer — un rôle indispensable d'initiation préalable [3]. Par son caractère très « spécialisé », il constitue une étape qu'il vaut mieux ne pas brûler lorsque l'on entreprend d'introduire jusqu'à l'intelligence des rites et des textes, dans leur teneur authentique, une mentalité populaire formée dans un milieu matérialisé et « désacralisé ». Enfin, récemment encore, l'Action catholique rurale nous a donné un nouveau « missel des dimanches et des fêtes », déjà très apprécié.

Ces efforts ont-ils réussi à faire naître un renouveau liturgique chez les laïcs de l'A. C. ? Sans vouloir tresser des couronnes, ni tenter un plaidoyer *pro domo* (que nécessiterait, peut-être, la diffusion, dans certains milieux, de critiques désobligeantes pour l'A. C.), on peut essayer de répondre.

Déjà, au congrès de Saint-Flour, un porte-parole du C. P. L., le P. Chéry, avait apporté une réponse peut-être trop laudative pour l'A. C. :

> Ni l'instruction religieuse dans les collèges, ni les catéchismes, ni la plupart des sermons n'ont formé nos fidèles à apprécier la messe.

1. Cité d'après *La Maison-Dieu*, n° 4, pp. 60-61.

2. Une brochure de M. l'abbé Bordet, intitulée *Le foyer de la charité : la messe*, et une autre sur les sacrements ont été aussi largement diffusés par la J.O.C.

3. A la première page, l'abbé Godin recommandait explicitement à celui qui voudrait aller plus loin le Missel quotidien de Dom Lefèvre. Nous avons connu des jeunes, même des étudiants, qui n'ont accédé au Missel « intégral » qu'en passant d'abord par l'adaptation de l'abbé Godin.

Seuls les membres de l'Action catholique, formés dans les cercles, en ont découvert la grandeur[4].

En fait, ce sont les scouts et les jocistes qui ont été les premiers à faire bénir leurs fiançailles au cours d'une messe, à communier à leur messe de mariage, à vouloir que ces messes soient « communautaires » et non « mondaines ».

Bien des aumôniers du scoutisme, de la J. O. C., de la J. E. C., de la J. A. C., de l'A. C. I., de l'A. C. O., considèrent comme une grâce de Dieu d'avoir eu la joie de célébrer certaines messes intensément communautaires, dans les camps, sessions d'études, retraites, récollections, veillées religieuses, rencontres spirituelles de foyers, etc., organisées par ces divers mouvements. Dans ces minutes privilégiées se réalisait vraiment, au point d'être comme ressenties physiquement, la participation des chrétiens au sacrifice eucharistique et la prise de conscience d'une communauté en prière.

On dira que dans ces messes d'A. C., si ferventes, on n'a qu'une élite restreinte, tandis que l'assemblée liturgique doit être ouverte aux médiocres, au « tout venant ». C'est vrai, mais on peut évoquer aussi les grands congrès de masse, comme ceux de l'A. C. J. F. en 1936, de la J. O. C. en 1937 et 1942, de la J. A. C. en 1939 et 1950. Sans doute pourrait-on discuter la façon dont la messe y fut « orchestrée », mais il faut, tout de même, reconnaître que sa célébration réussit à faire d'une masse une communauté.

Revenus dans leurs paroisses respectives, ceux qui avaient participé à une liturgie prenante et intensément vécue, soit dans ces grandioses manifestations, soit dans l'intimité d'un camp ou d'une récollection, en ont conservé le souvenir et la nostalgie, et, du coup, le style ordinaire de la plupart des offices paroissiaux les a durement choqués!

Quel a été le résultat de cette pénible confrontation? Parfois, les curés qui ont voulu travailler au renouveau liturgique ont pu s'inspirer des réalisations qui avaient enthousiasmé les militants et profiter de ce que ceux-ci avaient été déjà mis en branle pour les utiliser comme pionniers et entraîneurs des autres chrétiens dans cet effort entrepris sur le plan paroissial. Parfois, l'engagement apostolique des militants dans leur milieu de vie ne leur a pas permis de s'engager en même temps sur le plan du renouveau liturgique paroissial[5]. Parfois, ils ont trouvé un

4. *La Maison-Dieu*, *op. cit.*, p. 19.

5. Cet antagonisme entre deux engagements pourtant complémentaires, et tous les deux nécessaires, est à l'origine de bien des conflits entre clergé paroissiale et militants d'Action catholique. Nous revien-

« milieu paroissial fossilisé » qui avait fini par confondre liturgie et léthargie et n'acceptait pas de sortir, si peu que ce soit, de ses vénérables « traditions ».

Sans vouloir justifier tout ce qu'ont pu dire d'excessif tels ou tels et en reconnaissant franchement qu'aumôniers ou militants de l'A. C. n'ont pas toujours eu assez d'estime pour la liturgie [6], il faut bien avouer que celle-ci ne présente pas toujours un visage très attrayant dans les « offices paroissiaux ».

Celui qui a vécu les messes de l'A. C., dont nous avons souligné le caractère vibrant et chaleureux, a besoin, ensuite, de toute sa foi pour « assister » à une célébration froide et lointaine dans des églises où rien n'est tenté pour obtenir que les fidèles, mornes, passifs et résignés, arrivent à former une ébauche de communauté.

La culture intellectuelle et l'information historique, l'entraînement à la réflexion personnelle et à une vie spirituelle indépendante du climat ambiant peuvent suppléer, chez certaines personnes, à ces carences regrettables. Mais pour les chrétiens de la classe ouvrière qui sont des visuels et des actifs et qui vivent dans un milieu fortement collectivisé, l'atmosphère de nos églises et de nos cérémonies est, généralement, quasi irrespirable, en raison de l'individualisme qui s'y étale jusque dans le geste religieux qui devrait être le plus communautaire : le repas eucharistique. Aucun échange visible, aucune κοινωνία ne se révèlent entre ceux qui partagent la même foi, la même prière, le même pain! Il faut tout l'effort et toute la grâce de la foi pour se dire que, contrairement aux apparences, l'Unité est bien là, tout de même.

drons sur ce point (névralgique !) dans la IIIe partie, où nous essaierons de dissiper quelques malentendus.

6. Il est arrivé que certains militants et peut-être certains aumôniers n'aient surtout vu dans la messe qu'une source d'élan apostolique et dans la confession qu'un moyen de reprise personnelle : c'est la résurgence du vieil individualisme jusque dans des vies qui se veulent totalement données. Par ailleurs, la préoccupation d'entrer davantage dans une communauté de destin, de sentiments et d'action avec le groupe social auquel on appartient a pu faire passer au second plan le « sentire cum Ecclesia ». Enfin, si les militants et, notamment les adultes, commencent à situer leurs entreprises dans le sublime contexte de l'histoire sainte du peuple de Dieu qui, dans l'Ancien Testament, prépara la venue du Christ et, dans le Nouveau, prépare son retour, cette perspective sacrée ne leur devient familière que depuis peu de temps; mais en est-il autrement pour les autres chrétiens? De même, c'est à peine si l'on commence à découvrir que la messe n'est pas seulement prière collective, offrande, application des mérites du Christ, etc., mais, plus profondément, participation au mystère pascal de la mort et de la résurrection et attente du retour du Christ.

(Certes, aucune orchestration « communautaire » ne saurait suppléer cet effort et cette grâce, mais les sacrements et la liturgie doivent-ils voiler la Réalité sous des apparences contraires ou en livrer une image suggestive ?)

Pour être loyal et sans vouloir faire le procès d'un clergé paroissial, qui ne peut pas toujours faire ce qu'il voudrait, il faudrait parler, aussi, de certaines autres « apparences » qui agacent l'homme du peuple lorsque, d'aventure, il pénètre dans nos églises : le clinquant, les prétentions en luxe et la complication vieillotte du décor; la multitude des statues exangues, veules et sentimentales[7]; l'aspect suranné et, quelquefois, grotesque ou puéril des attitudes, évolutions et cérémonies sacrées[8]; l'étrangeté et, par moments, le ridicule des chants, l'allure étriquée et figée des personnes, des gestes et des choses; les privilèges dont paraissent jouir certaines catégories de paroissiens; la prédication conventionnelle jusque dans le style et le ton de voix, étrangère aux préoccupations de l'homme d'aujourd'hui, ignorant les situations dramatiques où il faudrait apporter le feu de la charité; l'organisation et la classification des « services » (enterrements, mariages, etc.); l'administration du temporel, l'intervention, dans les villes, d'un personnel à gages, etc., tout cela contribue à accréditer et à maintenir des préjugés hostiles qui entretiennent un véritable malaise chez certains ouvriers chrétiens pourtant fiers de leur foi.

Mais, surtout, le grand scandale, c'est que la messe n'ait pas plus de répercussions visibles dans le comportement social de ceux qui y ont participé. On a beau jeu à dire, alors, que ceux qui vont à la messe ne font pas mieux que ceux qui n'y vont pas. Certes, cette affirmation appellerait bien des mises au point, mais même dans sa brutalité simpliste, injuste, malveillante et fort discutable, ne doit-elle pas entretenir en nous une inquiétude salutaire ? Si cette inquiétude n'était pas fondée, le C. P. L. n'aurait pas eu à consacrer toute une session à « la messe, engagement de charité ».

Ces critiques négatives prouvent que les militants de l'A. C. sont unanimes à se déclarer mécontents du style et de l'atmosphère habituels des offices paroissiaux. C'est donc qu'ils récla-

7. Un ouvrage publié récemment : *La rencontre des hommes*, par B. Cacérès (Éditions du Seuil), présente de façon énergique et authentique les réactions d'un compagnon charpentier devant l'imagerie religieuse courante.

8. On a dit très justement : « Entre la liturgie et l'âme populaire, les ponts sont coupés. Pour les plus bienveillants, nos cérémonies sont de grandes énigmes ou de solennelles charades dont ils ne parviennent pas à trouver le mot » (abbé Meurice).

ment, au moins implicitement, un renouveau liturgique. Pourquoi n'apportent-ils pas toujours à ce renouveau toute la contribution que souhaiteraient leurs curés ? Nous aurons à l'expliquer par la suite; mais, du moins, le tour d'horizon très rapide, auquel nous venons de procéder, démontre suffisamment, non plus par des considérations doctrinales, mais par des indices concrets, que Renouveau liturgique et Action catholique, loin de s'opposer, peuvent et doivent grandir dans une « alliance intime », comme l'avait dit très justement Mgr Pinson. Les malentendus se dissiperont vite si, de part et d'autre, on essaie, plus encore que par le passé, de s'atteler ensemble à quelques tâches précises, au lieu de chercher à se définir par opposition réciproque.

Ainsi, les aumôniers nationaux de J. O. C. et de l'A. C. O. des adultes ont l'intention de demander au C. P. L. de les aider à rédiger les pages de formation spirituelle dans les bulletins de militants pour en accentuer l'orientation liturgique. Cette orientation existe déjà : par exemple, *Témoignage*, bulletin de l'A.C.O., a publié des articles sur l'Avent, le Carême, « Pâques, libération du peuple de Dieu », avec rappel des récits de l'Exode, et a demandé aux militants adultes de ne pas rester étrangers aux Communions solennelles de leurs paroisses : des suggestions leur ont été fournies, à ce sujet, sur l'action qu'ils peuvent avoir, soit à l'église, soit dans les familles et les quartiers. Les bulletins de la J. O. C. et de la J. O. C. F. ne manquent pas, non plus, de commenter, de façon adaptée, les grandes fêtes liturgiques, comme Noël, Pâques, la Toussaint, etc.

Dans un autre domaine, une collaboration avec le C. P. L. a été déjà amorcée et sera fructueuse : la préparation des veillées de prière et d'adoration, qui sont intégrées dans le programme des sessions régionales.

En contre-partie, l'A. C. O. peut proposer au C. P. L. de lui apporter « le point de vue de l'usager » sur les publications qui veulent être populaires, comme les albums liturgiques. Dans le cadre de la prochaine session de Versailles sur « la Communion solennelle », l'expérience des « Francs-Pionniers », du « Service de préparation à la vie ouvrière », de la « Jeune J. O. C. » et des « Apprentis de France » pourra aussi apporter des éléments d'information quand il s'agira de préciser les exigences actuelles d'une éducation chrétienne réaliste des enfants et adolescents du milieu populaire, et de rechercher dans quel contexte se pose le problème de leur persévérance.

Mais si bienfaisantes que puissent être ces « conversations d'états-majors », elles ne sauraient suffire. C'est surtout dans le cœur de tous les curés et vicaires, dans leurs préoccupations,

dans leurs objectifs et dans leur vision de foi que doivent se rejoindre l'amour de la liturgie et l'esprit de l'Action catholique. Les notes fragmentaires qui vont suivre n'ont pas d'autre but que de les inciter à tenter cette synthèse souvent difficile, mais toujours indispensable.

II. — LA LITURGIE ET LA VIE

1. Action catholique et clergé paroissial

Après une enquête qui lui avait fait parcourir quatre-vingts villes, le mettant en contact avec plus de mille curés et de deux mille vicaires des paroisses populaires, M. l'abbé Guérin, fondateur de la J. O. C. française, constatait que, « aujourd'hui encore, les perspectives les plus ordinaires du ministère pastoral visent les âmes individuelles, les familles (elles aussi comme entités individuelles) et la reconstitution d'une communauté paroissiale d'un type ancien », alors que « le monde a changé : les lieux, où se crée une mentalité commune, ne sont plus les familles seules ni la communauté géographique restreinte; la naissance de la grande industrie a créé des solidarités nouvelles, l'extrême facilité des communications (chemins de fer, cars, bicyclettes) fait éclater une communauté territoriale fermée sur elle-même, cependant que le monde extérieur pénètre aussi à domicile par le journal et la radio. Deux conséquences : la mentalité (ouvrière, patronale) se forme au travail (matérialisme, lutte de classes); le mélange se fait partout entre chrétiens et païens : on ne peut plus se préserver ni préserver ses enfants de la contagion païenne; on ne peut lui résister que par un christianisme plus virulent ».

Cherchant alors à préciser les tâches actuelles du clergé, l'abbé Guérin écrivait ceci, qui ne nous écarte pas de notre sujet :

> La « communauté paroissiale » ne peut plus, dans l'ordre apostolique, être fin unique. Dans l'ordre liturgique, elle reste fin, et c'est par elle que normalement se fait le retour de l'homme à Dieu. Dans l'ordre apostolique, elle est source; elle devient un moyen ordonné à une fin qui la dépasse. De « centripète », elle doit devenir « centrifuge ». Une fois de plus, c'est en perdant son âme qu'elle la sauvera.
>
> Le but du ministère pastoral ne doit donc plus être la constitution exclusive d'une communauté paroissiale, mais l'animation de chrétiens et de groupes de chrétiens qui puissent partout dans le monde, et particulièrement là où se créent les courants qui entraînent un milieu, une région, être des ferments actifs de christianisme.

Ceci suppose que les pasteurs sachent discerner où se trouvent ces points essentiels et se considèrent comme responsables (collectivement) d'y assister et d'y alimenter des ferments chrétiens. Or, aujourd'hui, c'est ce qui ne se fait ordinairement pas. Nous avons des paroissiens qui travaillent dans les gros milieux de travail qui marquent toute une région (la paroisse comprise) et nous ne faisons rien, à de très rares exceptions, pour éveiller chez ces paroissiens le sens de leurs responsabilités, alors que tout le ministère pastoral (enseignement, confession, conversations) devrait concourir à susciter, former, soutenir de tels ferments...

Aujourd'hui, le soutien, la formation et l'animation des chrétiens d'Action catholique, qui cherchent à être des ferments là où ils sont socialement responsables, dépendent ordinairement d'un ou deux prêtres par région, souvent détachés. C'est un désordre : le droit strict de tels chrétiens est de trouver dans l'ensemble de leur paroisse et de leur clergé paroissial les secours spirituels dont ils ont besoin [9]..

Trop souvent, en effet, ces laïcs regrettent de ne pouvoir parler des problèmes de leur vie à des prêtres bousculés, absorbés par l'organisation du culte, l'administration, la gestion des « œuvres paroissiales ». Ou bien, ils ont l'impression que leurs efforts et l'orientation de leur action sont salués de loin avec sympathie, comme une entreprise louable, certes, mais qui se déploie « aux frontières de l'Église » et même au delà de ces frontières. Pourtant, leur volonté d'être des fervents chrétiens dans les ensembles humains où ils sont engagés, dans les communautés naturelles où s'insère leur vie de chaque jour, n'est-elle pas partie intégrante de la mission de l'Église, puisque Pie XI déclarait :

Pour ramener au Christ les diverses classes d'hommes qui l'ont renié, il faut avant tout recruter et former dans leur sein même des auxiliaires de l'Église, qui comprennent leur mentalité, leurs aspirations, qui sachent parler à leur cœur dans un esprit de fraternelle charité. Les premiers apôtres, les apôtres immédiats des ouvriers, seront des ouvriers, les apôtres du monde industriel et commerçant seront des industriels et des commerçants (*Quadragesimo anno*).

Il va sans dire que, lorsque l'on entre dans cette voie, une foule de problèmes nouveaux se posent à la conscience du prêtre sans pourtant le faire sortir de sa mission propre. Au congrès des Œuvres de Bordeaux, M. Lambert, au nom du laïcat de l'Action catholique rurale, le rappelait avec énergie :

Les prêtres font des sermons sur l'école ou le cinéma : en font-ils sur l'utilisation chrétienne du tracteur ? Combien, parmi eux, sont

9. *Masses ouvrières*, n° 38, novembre 1948, pp. 1-4.

susceptibles de dire où en est la C.G.A. aujourd'hui ? Combien sont capables de préciser quelles conditions doit remplir une coopérative pour être acceptable pour des chrétiens, pour qu'elle soit un moyen d'éducation sociale ? Pourtant, c'est le tracteur, le syndicat, la coopérative qui transforment leur paroisse. Nous ne demandons pas que le prêtre fasse le travail des laïcs et dirige les coopératives. Mais, ce que nous demandons, c'est qu'il nous aide à y mettre l'esprit qu'il faut y mettre...

Le tracteur, l'insémination artificielle, la coopérative peuvent devenir les plus actifs agents de l'apostasie. Ils peuvent aussi, en revanche, être des moyens de libération, de progrès humain, religieux... Nous nous demandons comment nous allons faire notre salut dans une civilisation où il faut qu'il y ait un tracteur, une coopérative, non comment nous pourrons quand même essayer de faire notre salut malgré cela [10].

Voir ainsi les choses, ce n'est pas « temporaliser le Royaume de Dieu », mais, seulement, tenir compte de tout le réel. La transcendance de l'Église et de sa mission doit toujours être proclamée, mais il ne faut pas oublier, non plus, que Pie XI, dans *Quadragesimo anno*, après avoir indiqué les maux qui menacent la société humaine, déclarait : « Avec le secours de la grâce divine, nous avons en nos mains le sort de la famille humaine. » S. S. Pie XII le rappelait au Sacré-Collège le 18 décembre 1946 : « L'Église est la société de ceux qui édifient la puissante armature de la société humaine. Par les laïcs, elle est le principe vital de la société humaine. »

2. Le clergé paroissial entre deux appels

Il ne faut pas perdre de vue l'ampleur de cette mission confiée par la hiérarchie aux laïcs de l'Action catholique si l'on veut comprendre avec sympathie des critiques qui, cette fois, ne portent plus sur telles ou telles formes desséchées du culte paroissial (contre lesquelles les pionniers du mouvement liturgique se sont élevés eux aussi), mais sur certaines orientations ou certaines répercussions du renouveau liturgique lui-même.

On peut toujours redouter, en effet, un totalitarisme liturgique qui serait aussi désastreux qu'un totalitarisme d'Action catholique : si la préoccupation de réaliser une assemblée liturgique digne de ce nom est trop exclusive, trop centrée sur le jour du Seigneur et sur l'espace que circonscrivent les murs de l'église, on oubliera qu'il y a aussi à changer la qualité spirituelle de

10. *Cahiers du clergé rural*, août 1947.

l'ambiance que respirent chrétiens et non-chrétiens, les autres jours de la semaine, à l'usine, à l'atelier, au bureau, dans les transports, sur les champs de foire, dans les salons, dans les écoles, dans les maisons, dans la rue, au cinéma, sur le terrain de sport, etc. En perdant de vue ces domaines que devrait atteindre, directement ou indirectement, son effet d'évangélisation, le clergé paroissial risque, d'ailleurs, de fausser l'orientation authentique de la liturgie en voulant faire de celle-ci un moyen d'apostolat et de conversion, alors qu'elle doit être, plutôt, l'expression publique et communautaire des sentiments de ceux qui possèdent déjà ou ont retrouvé la foi au Christ, par conséquent, le couronnement d'un apostolat parfois long et patient.

Cet apostolat est, si l'on veut, le rayonnement *ad extra* de la communauté chrétienne paroissiale, mais cela ne veut pas dire qu'il doit rester confiné dans les cadres paroissiaux.

Soigner la prédication, en faire une véritable catéchèse (et une mystagogie), c'est nécessaire. Mais avant la catéchèse et la mystagogie il doit y avoir le kérygme : la proclamation, *dans une langue intelligible*, que le Christ est Sauveur. Or, dans le monde d'aujourd'hui, et même si les prêtres multiplient les visites pastorales et les réunions de quartier pour atteindre toutes les familles, il est certains milieux dans lesquels seuls des laïcs chrétiens de ce milieu pourront proclamer la Bonne Nouvelle, et beaucoup moins par des paroles que par le témoignage d'une vie à travers laquelle rayonne la Charité divine[11].

Faire « l'offrande des hosties », à l'offertoire, de telle façon que l'assemblée y participe, rétablir la procession ancienne, partager ensuite du pain entre ceux qui l'ont apporté, souligner, par d'autres industries ingénieuses, l'aspect communautaire de la quête et de l'Eucharistie, c'est nécessaire pour que les rites révèlent leur signification, mais c'est rester sur le plan du signe et non de la chose signifiée. Demander aux chrétiens d'apporter des denrées qui seront ensuite distribuées aux déshérités, c'est plus réaliste, mais c'est encore insuffisant, et l'on ne doit pas

11. « C'est à des hommes concrets et déterminés qu'il s'agit d'apporter la révélation de la valeur de la charité. Il faut qu'ils la voient rayonner à travers des actions semblables à celles qu'ils ont à faire tous les jours, des actions qui sont les leurs et cependant autres que les leurs. Que personne ne puisse dire : ni c'est une vie où il n'y a rien de plus que dans la mienne; ni c'est une vie trop différente de la mienne pour me concerner » (P. de Montcheuil).

« La charité peut exister à l'état dégagé, désincarné, un acte de pur amour de Dieu. Elle peut être aussi, et c'est de cela qu'elle est faite quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent, moins un acte isolé que l'âme d'autres actes, l'animation intérieure de quelque chose qui n'est pas la charité, mais qui se laisse animer par elle » (Mgr Garrone).

s'en contenter. Il faut que la messe incite le chrétien à partager... les soucis, les aspirations, les difficultés, la misère, matérielle ou morale des hommes qu'il va retrouver demain, et ce dimanche même, hors de l'enceinte sacrée.

De même, on peut aussi inciter les enfants du catéchisme à constituer des équipes pour apporter des friandises aux vieillards, et il est réconfortant de constater que cela réussit presque toujours, mais c'est surtout à l'école, dans les récréations et en famille que ces garçons et ces filles doivent multiplier les actes de générosité.

Faire ces remarques, c'est enfoncer des portes ouvertes et prêcher à des convertis, mais ce n'est pourtant pas inutile, car ce qui frappe tout d'abord le pasteur (au point de faire passer le reste au dernier plan), c'est de constater, lorsqu'il se retourne au *Dominus vobiscum*, l'écart entre le total de ceux qui viennent à la messe le dimanche et le chiffre de la population qui lui est confiée : comment faire venir les absents? Comment obtenir, du moins, de ceux qui sont là, une participation active et communautaire aux saints mystères?

Quand on a été angoissé par ces questions, on est, évidemment, prêt à accueillir favorablement le mouvement liturgique qui se présente, fort de ce qu'il a déjà réalisé dans beaucoup de paroisses : « offices mieux accomplis, messes dialoguées, participation des fidèles au chant sacré, explication des cérémonies, des sacrements, usage partiel de la langue française pour faire comprendre le sens caché des rites[12] ». Et comme ce mouvement n'est pas seulement un ensemble de recettes, qu'il a ses fondements doctrinaux, qu'il inclut une théologie, une christologie, une ecclésiologie, une ascèse, une mystique et même une anthropologie et une sociologie, certains curés ou vicaires sont portés à lui consacrer toutes leurs activités et toutes leurs préoccupations et à penser qu'il peut satisfaire pleinement à toutes les requêtes de leur ministère pastoral : le catéchisme consistera à initier les enfants à la liturgie (*lex orandi, lex credendi*), et l'on essaiera de faire revivre les anciennes fonctions de diacre, acolyte, lecteur, portier, chantre, en demandant à des laïcs de bonne volonté d'entraîner la foule dans une participation active à la prière liturgique.

« C'est cela la véritable Action catholique », affirment publiquement certains de nos confrères, et ils déclarent que le clergé

12. Nous empruntons cette énumération à un article de *La Vie catholique illustrée* du 27 août 1950, dans lequel le P. Boisselot tentait d'indiquer (en dramatisant un peu trop la situation) à quelles préoccupations devait répondre ce rapport.

paroissial devrait laisser à César ce qui est à César, à la société civile ce qui est du temporel, et se cantonner exclusivement dans cet effort d'éducation liturgique ainsi comprise, au lieu de se disperser dans des « œuvres » dont les résultats sont si décevants. (« Monsieur l'aumônier, quels sont les effectifs de votre section? Combien avez-vous ramené d'ouvriers à la pratique religieuse? ») De même, d'après eux, la prédication devrait rejeter toute allusion à « l'actualité » et se borner à proclamer le mystère dans sa transcendance, avec le contexte biblique et sacramentel par lequel il nous est accessible.

Si on leur fait observer que le culte verse dans le formalisme quand il n'a pas de retentissements dans la vie de chaque jour, ils répondent qu'ils essaient, en même temps, de promouvoir, dans la communauté chrétienne, l'entr'aide fraternelle et même de faire de la paroisse, aux confins du temporel mais « autour de l'autel », une communauté de charité active : on va visiter les pauvres et les malades; on signale à l'assemblée chrétienne les misères à secourir; on organise, s'il le faut, tel ou tel service de bienfaisance; c'est le débordement extérieur de la vie liturgique, l'application concrète de l'engagement de charité auquel la messe a conduit la communauté liturgique.

Si le curé prêche d'exemple par ses visites pastorales, par son désintéressement, par la charité de son accueil, que peut-on lui demander de plus? N'est-il pas essentiellement et uniquement l'homme du Bréviaire, de la messe, de la prédication et des sacrements? Que peut-il y ajouter, à moins de sortir du cadre de sa mission sacerdotale? « *Non est œquum nos derelinquere verbum Dei et ministrare mensis... Nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus.* »

Il faut bien reconnaître que certains prêtres, des plus zélés, envisagent ainsi leur ministère. Ayant compris que la paroisse ne peut plus être un milieu protégé, à l'abri des influences délétères, ils visent à la faire devenir une communauté missionnaire, mais ils pensent que cet élan missionnaire doit nécessairement partir de l'autel ou, tout au moins, du prêtre et ils ne voient pas que la mission propre, et irremplaçable, des laïcs est de bâtir des noyaux chrétiens rayonnants *au sein même des communautés naturelles*, aussi ils n'aident pas les laïcs à découvrir et à réaliser cette mission. C'est ce qu'avait constaté M. l'abbé Guérin, qui ne pouvait s'empêcher de le déplorer.

Pourtant, le désir même de réaliser un « renouveau liturgique paroissial » devrait amener à souhaiter et à favoriser un effort simultané de « climatisation » préparatoire, entrepris en pleine vie. En effet, ce renouveau ne serait qu'un ensemble de recettes

s'il ne comprenait que les initiatives déjà énumérées (offices mieux accomplis, messes dialoguées, participation des fidèles au chant sacré, explication des cérémonies, des sacrements, usage partiel de la langue française pour faire comprendre le sens caché des rites, etc.). Le Souverain Pontife nous invite à voir plus loin et à ne pas esquiver le fond du problème. Dans une instruction pastorale du 25 février 1945, adressée aux curés et prédicateurs de Carême de la ville de Rome, le Saint-Père, parlant des sacrements, s'exprimait ainsi :

> Quand nous regardons l'humanité qui nous entoure et que nous nous demandons si elle est disposée et apte à recevoir en elle cette réalité (la réalité surhumaine de la vie surnaturelle), évidemment pour beaucoup la réponse ne peut être affirmative. Le monde « surnaturel » leur est devenu étranger, ne leur dit plus rien. C'est comme si les organes spirituels de la connaissance de vérités aussi hautes et salutaires étaient en eux atrophiés ou morts. On a prétendu expliquer un tel état d'âme avec les défauts de la liturgie de l'Église; *on a cru qu'il suffirait de la purifier, de la réformer, de l'honorer*, pour voir ceux qui errent aujourd'hui retrouver le chemin des saints mystères. Qui raisonne ainsi montre qu'il a une conception très superficielle de cette anémie et de cette apathie spirituelle. *Elle a des racines plus profondes.*

Pourquoi avons-nous tant de mal à obtenir que nos fidèles acceptent de se regrouper en « assemblée », au lieu de laisser vides les premières rangées de chaises pour s'écraser, en masses compactes, sous la tribune, cependant que d'autres s'embusquent derrière les piliers ou s'éparpillent dans les chapelles ? Pourquoi est-il si difficile d'obtenir d'eux quelques gestes communautaires et de les faire chanter ou prier ensemble à haute voix ? Pourquoi, malgré les explications, commentaires, catéchèses, semaines liturgiques, etc., ces « innovations » passent-elles encore pour « des fantaisies de notre nouveau curé », auxquelles on se soumet par bon esprit, pour ne pas lui faire de la peine ?

N'est-ce pas parce que la vie quotidienne de ces gens est imprégnée d'un individualisme dont ils ne sont pas entièrement responsables, car ils l'ont respiré dans les mœurs et le comportement ambiants ? Mais alors ne peut-on pas dire qu'un militant de l'Action catholique travaille pour le renouveau liturgique, lorsque, dans le milieu dont il se sent responsable, il essaie, au jour le jour et sans actions d'éclats, par des gestes modestes, non seulement d'apporter un témoignage personnel de charité, mais encore d'entraîner tout ceux sur qui il a de l'influence à multiplier les actes fraternels : c'est cela la « formation par l'action », pour employer une formule très critiquée par ceux qui n'ont pas vu ce qu'elle recouvre.

Cette collecte pour un accidenté, ces démarches pour un sans-logis, cette coopérative familiale d'achats, cette maison familiale de vacances du M. P. F., où chacun paie au prorata de son salaire, ce geste contagieux de la dactylo qui donne gentiment un coup de main à une collègue surmenée, ou de l'employée de bureau qui demande aux ouvrières de la maison de la tutoyer, cette intervention pacifique d'un chrétien au moment où une discussion tourne à l'aigre, ce litre de rouge qu'un camarade partage avec « les copains », cette « balade » en vélo, organisée, pendant les congés, par quelque jeunes « pour eux, entre eux, par eux », sur l'initiative d'un jociste, cette représentation théâtrale ou cette société sportive qui développe l'esprit d'équipe et favorise l'amitié, cette « amicale de classe », créée par de jeunes conscrits, etc. etc., tout cela, même si aucune étiquette confessionnelle n'y est accolée, c'est comme une « avant-messe », un peuple de catéchumènes qui s'essaie à l'agape et qui, donc, est en route vers la communion; non pas une « paraliturgie », mais une « pré-liturgie », par une éducation préalable.

Et si ces démarches n'aboutissent pas encore au sacré, le militant terminera cette course à peine ébauchée : quand il participera à la communion, il aura dans son cœur ceux qui ne sont pas là, mais qui ont participé avec lui à l'agape [13]. Il se sentira leur représentant et leur suppléant; il lui semblera que, par lui qui est l'un d'eux, ils entrent déjà un peu dans la grande κοινωνια, et quand il reviendra vers eux, ce sera pour leur apporter, sans le leur dire, ce qu'il aura puisé à la messe. Celle-ci est donc foyer de charité, à la fois source et aboutissement, mais c'est dans la vie réelle, avec toutes ses diversités, que doit se préparer et s'épanouir l'unique liturgie : c'est là que doit s'éveiller en l'homme le goût et le désir du sacré.

C'est surtout par son expérience de créateur et de procréateur que l'homme devrait entendre cet appel du sacré. Mais qu'est devenu le travail créateur dans l'industrie moderne? et comment la sexualité retrouvera-t-elle son orientation religieuse dans une civilisation aphrodisiaque, dans les conditions de travail, de logement, de transports, de loisirs que l'on sait? Ici encore, le travail entrepris pour assainir les mœurs et les institutions (économiques, sociales, politiques, culturelles, etc.) est-il indifférent à un renouveau liturgique authentique? Ne peut-il pas

13. S'il a été le confident de toutes ces choses, le célébrant, lui, aura davantage conscience des appels poignants qui montent de cette humanité dont il est le porte-parole devant Dieu et qu'il doit plonger dans le Sang rédempteur. Mais aussi, ayant touché du doigt l'efficacité multiforme de la Rédemption, il criera avec plus de conviction et plus de cœur « gratias agamus Domino Deo nostro ».

le favoriser ou le contrecarrer suivant l'orientation qu'auront pu ou que n'auront pas pu lui donner les laïcs engagés dans ce secteur ?

Souvent, le prêtre constate avec douleur que la jeunesse s'écarte de lui : ces garçons qui étaient si fiers et si heureux d'être enfants de chœur, ces filles qui chantaient avec joie à la messe prennent maintenant leurs distances, parce que l'adolescence éveille en eux un bouillonnement, une recherche des expériences sentimentales qu'ils sentent ne pouvoir s'accorder avec une vie religieuse. La famille est, généralement, passive et feint d'ignorer ces problèblèmes; seuls un militant ou une militante qui auront gagné leur confiance pourront aider ces jeunes à se faire un jugement chrétien sur ce qu'ils voient, sur ce qu'ils entendent, sur ce qu'ils sentent, sur tel magazine ou sur tel film. En même temps, cette amitié avec un jeune homme ou une jeune fille fiers de leur foi prouvera à nos adolescents que la messe n'est pas seulement une obligation pour les enfants du catéchisme et une habitude de gens âgés. Dans certaines paroisses, cela n'est pas inutile.

Pour tenir ainsi ce rôle d'éducateurs, de témoins du Christ et de son Église dans tous les secteurs de la vie humaine, les militants chrétiens ont besoin d'une aide plus spécialisée que celle que peuvent déjà leur apporter les sermons dominicaux : dans les cercles d'étude, les sessions, retraites, récollections, etc., ils s'équipent intellectuellement et spirituellement, ils mettent en commun leurs expériences, leurs succès, leurs échecs, la réalité qui s'est découverte à eux à longueur de journées, les mille problèmes qui se posent dans leur milieu. Ils essaient de placer tout cela dans une vision de foi, dans une confrontation avec l'Évangile, dans une perspective qui s'efforce de retrouver jusque dans les détails l'idée de Dieu, la vocation chrétienne, les desseins du Père, les sollicitations intérieures de l'Esprit-Saint. C'est dire que le concours du prêtre est alors indispensable.

A Saint-Flour, le P. Chéry avait constaté que les membres de l'Action catholique (et eux seuls, disait-il) ont découvert la grandeur de la messe, et il en attribuait le bienfait aux cercles d'étude dans lesquels ils avaient été formés. Sans doute, mais si ces cercles leur ont fait découvrir la grandeur de la messe, ce n'est pas seulement par l'enseignement théorique qui y a été distribué, mais encore, et surtout, parce que les enquêtes et « révisions de vie » ont provoqué et maintenu, chez ces militants, une orientation de charité, une volonté apostolique sans lesquelles il est impossible de se sentir intérieurement accordé avec le mystère de la messe. Aussi, le clergé le plus féru de renouveau liturgique ne s'écartera pas du but qu'il s'est fixé s'il accepte de remplir sa

mission sacerdotale dans ces cercles de militants et s'il place ce ministère au premier plan de ses préoccupations apostoliques. Encore, faut-il qu'il vienne là non seulement pour enseigner, mais pour écouter avec humilité et respect, comme « l'ami de l'Époux ». Il apprendra ainsi bien des choses utiles, même pour la pastorale liturgique.

Pour conclure ce développement peut-être trop appuyé, mais qui nous a placés au cœur de la question, on peut dire que tout engagement apostolique de laïcs aux nœuds de la vie humaine et sociale se relie directement au mystère liturgique (source et aboutissement), même si cet engagement amène le chrétien sur le plan du « temporel » (car, inévitablement, ou, du moins, dans bien des cas, le souci du bien commun conduira le professionnel au syndicalisme, à une chambre de métiers, le citoyen à un parti politique, dans un corps représentatif, le père de famille dans une association familiale).

Ceux qui seraient choqués par ce pont jeté entre des tâches « profanes » et les réalités sacrées de la liturgie pourront se rassurer en relisant ce passage de *Mediator Dei* :

> Par ses ministres d'abord, mais aussi par ses simples fidèles remplis de l'Esprit de Jésus-Christ, l'Église cherche à faire pénétrer cet esprit *dans toute la vie privée, conjugale, sociale et même économique et politique*, afin que tous ceux qui portent le nom d'enfants de Dieu puissent plus facilement atteindre leur fin.
>
> Cette activité privée des chrétiens et l'effort ascétique destiné à purifier l'âme stimulent l'énergie des fidèles et *les disposent à participer dans de meilleures dispositions au saint Sacrifice de la messe*, à recevoir les sacrements avec plus de fruit, à en sortir plus généreux et plus forts pour la prière et l'abnégation chrétienne, à répondre activement aux inspirations de la grâce prévenante et à imiter chaque jour davantage les vertus de notre Rédempteur; ils ne seront pas les seuls à en profiter, mais avec eux tout le Corps de l'Église dans lequel tout le bien qui se fait dérive de la vertu du chef et sert finalement au bien de tous les membres [14].

3. Unité dans la diversité

Si une spécialisation s'impose à l'Action catholique lorsque celle-ci s'efforce d'évangéliser les hommes dans leurs milieux de vie, par contre la messe doit réaliser le rassemblement de *tous* les chrétiens dans l'unité et la charité de la κοινωνια où il n'y a plus ni juif, ni grec, ni barbare, ni bourgeois, ni paysan, ni

14. Pp. 18-19 (Éditions du Vitrail).

ouvrier. L'apostolat tient compte du conditionnement historique à travers lequel il s'exerce, la liturgie nous fait passer déjà hors du temps, elle anticipe sur l'universelle « récapitulation ».

Mais le pasteur ne peut initier à ce mystère que par une pédagogie adaptée. Il serait donc chimérique de vouloir imposer en ce domaine un moule uniforme sous le prétexte de sauvegarder l'unité : « Il y a des paroisses rurales et des paroisses urbaines et, parmi celles-ci, certaines qui sont à dominante ouvrière, d'autres à majorité bourgeoise [15]. » Les dominantes colorent une mentalité collective et, par conséquent, requièrent la recherche d'un style et d'un vocabulaire appropriés. L'encyclique *Mediator Dei* rappelle, à ce sujet, que « le tempérament, le caractère et l'esprit des hommes sont si variés et si différents que tous ne peuvent pas être dirigés et conduits de la même manière par des cantiques et des actes communs [16] ».

La célébration liturgique n'aura donc pas nécessairement partout le même visage dans son orchestration, dans la façon dont les fidèles y participent, avec pourtant le même amour, ici et là, de l'unité de l'Église, et la même fidélité aux rubriques et à tous les détails du missel et du rituel.

En demandant au C.P.L. d'aider les pasteurs à avoir davantage ce souci, l'A.C. ne pense nullement à promouvoir une liturgie nouvelle, une liturgie missionnaire, une liturgie spécialisée (rurale, ouvrière, universitaire, etc.).

Elle n'ignore pas d'ailleurs qu'une des difficultés pratiques en ce domaine vient du fait que beaucoup de paroisses ne sont pas socialement homogènes. Ceci peut parfois conduire à grouper à part occasionnellement les chrétiens de tel ou tel milieu pour favoriser dans une ambiance plus intime et plus chaleureuse le mûrissement auquel doit conduire une pédagogie loyale et réaliste.

Le but doit rester, même alors, de déboucher sur la grande communauté ecclésiale qui surmonte, sans les abolir, toutes les diversités. L'Église doit apparaître revêtue d'une robe sans couture, mais taillée dans un tissu diapré. L'assemblée liturgique, a-t-on dit fort justement, est, sociologiquement, un ensemble « bigarré ».

Bigarré, cela ne veut pas dire que les couleurs ont été fondues et mélangées pour obtenir une teinte neutre. Il ne s'agit pas d'un nivellement résultant du brassage d'individualités qui auraient

15. Cf. *Paroisse, chrétienté communautaire et missionnaire* (Congrès de l'Union des Œuvres, Besançon, 1946, rapport de M. le chanoine Lacroix), pp. 38-39.

16. P. 47 (Édition du Vitrail).

déposé à la porte leurs enracinements humains. Au contraire : la rencontre de chrétiens venant de milieux sociaux différents sera pour tous un enrichissement, si chacun écoute avec amour l'expression d'une foi qui reste la même bien que les voix qui la proclament soient, simultanément ou tour à tour, des voix paysannes, ouvrières, patronales, françaises, asiatiques, etc., des voix d'hommes concrets à qui l'on permet d'exprimer sans voiles « leurs préoccupations, leurs douleurs, leurs angoisses et leurs besoins [17] ».

Lorsque cela se réalise, la liturgie constitue un témoignage bouleversant dans un monde déchiré mais qui aspire à l'unité.

4. Le style liturgique

De toutes façons, la participation du peuple chrétien à la liturgie posera bien des problèmes : il y a si longtemps que les ponts sont coupés entre la liturgie et l'âme populaire! Depuis quatre siècles, l'une est restée immuable, tandis que l'autre a évolué et évolue encore de façon si imprévue! Il faudrait pourtant « que l'homme retrouve dans sa prière toute la plénitude de sa vie » (Romano Guardini) [18].

C'est une question de *style*, et elle n'est pas secondaire. Il y a style « dès qu'une forme de la vie sociale manifeste fortement par son existence et son action l'essentiel d'elle-même et, en même temps, ne se présente point dans sa nature particulière comme quelque arbitraire caprice de l'être, mais se montre en liaison avec l'ensemble de la vie [19] ».

La liturgie avait mis des siècles pour assimiler le style de la vie urbaine antique et de la vie rurale médiévale; elle n'a pas encore assimilé celui de la civilisation industrielle moderne où l'on perd l'exquise délicatesse et la réserve dans les relations humaines et où le rythme des saisons et les symboles de la nature ne signifient plus grand'chose : « Pour mes paroisiens, l'huile fait seulement penser à la salade », disait à Versailles M. l'abbé Mollard, curé de Saint-Michel à Marseille. Par contre, « il y a, écrivait le P. Dillard, une pensée ouvrière qui restera toujours étrangère aux philosophes et aux savants. Il faut avoir travaillé pour comprendre la matière et sa beauté, et son mystère et sa vie ». La mentalité moderne a presque perdu un certain sens de la nature, ce qui lui rend plus difficile l'initiation aux symboles de la liturgie, mais elle a acquis un sens de l'his-

17. *Mediator Dei*, p. 45.
18. *L'esprit de la liturgie*, p. 138.
19. *Ibid.*, p. 158.

toire et de la solidarité humaine qui peut la rendre plus apte à entrer dans la perspective biblique [20].

Pratiquement, toutes les classes sociales, et pas seulement les travailleurs manuels, étant imprégnés de cette mentalité, l'homme qui l'a respirée par tous les pores se trouve fort dépaysé quand il assiste à une cérémonie liturgique dans une église. Dépaysé, non parce qu'on l'invite à se laisser projeter dans l'Éternel par le mystère de la foi (ce dépaysement serait normal), mais parce qu'il se trouve en présence de formes de pensée, de sentiment et d'expression qui ne sont pas les siennes, d'une culture qui lui est étrangère : c'est un malaise analogue à celui qu'éprouve l'indigène là où l'on a commis l'erreur de transplanter l'art occidental (et quel art!) dans les églises d'Afrique ou d'Extrême-Orient.

Il est difficile, dans ces conditions, de proclamer la Parole de Dieu dans une langue vraiment intelligible et d'obtenir qu'en retour l'assemblée donne son adhésion par des gestes vraiment expressifs d'elle-même, qui fassent l'accord de l'esprit avec la voix, comme le voulait saint Benoît.

Ne nous hâtons pas de conclure qu'il faut vite « adapter » la liturgie à la civilisation moderne. Cette civilisation est tellement impure! A côté de valeurs authentiques, elle renferme des aberrations monstrueuses ou criminelles. Elle a été conçue dans le péché et n'a pas été encore baptisée. Elle doit faire son catéchuménat et c'est encore l'A. C. qui est chargée de ce travail.

Sans doute, le plan de la foi n'est pas celui de la civilisation, et il n'y aura jamais une « civilisation chrétienne », un « ordre social chrétien » qu'il suffirait, ensuite, de conserver et de défendre, mais il n'en reste pas moins vrai que la vie liturgique suppose une certaine santé de la vie humaine. La liturgie romaine, lorsqu'elle s'élaborait, a utilisé spontanément les précieux trésors d'humanité qu'elle recueillait dans la culture antique. Plus tard, elle a joué, à son tour, un rôle civilisateur chez les peuples du haut Moyen-Age. Bien que ce ne soit pas là sa fonction essentielle, puisse-t-elle, en liaison étroite avec l'A. C., exercer une influence analogue dans le monde de demain.

20. Une très intéressante discussion sur ce sujet a eu lieu en 1946 à la session de Vanves du C.P.L. On en trouvera le compte rendu dans le volume *La messe et sa catéchèse* (« Lex Orandi », n° 7), pp. 73-85.

III. — POUR DISSIPER QUELQUES MALENTENDUS

1. Qu'est-ce que l'Action catholique ?

Ceux qui jugent (et condamnent) l'A. C. d'après des articles de revues, des congrès, ou d'après ce qu'ils ont « entendu dire » ne se font peut-être pas une idée exacte de ce qu'elle est. Pour la comprendre, il faut, au delà des formulations toujours inadéquates, souvent prématurées, et parfois discutables, accueillir avec simplicité et bienveillance ce que révèlent peu à peu, « à la base », les faits apportés avec candeur par des militants, dans des cercles d'étude ou des sessions. Il faut suivre pendant des années la montée de ces militants, être témoin de leurs découvertes, de leurs colères, de leurs émerveillements, de leurs crises, de leurs chutes, de leurs relèvements, de leur action.

*
* *

1° L'A. C. n'est pas uniquement l'attention intelligente, apportée aux « problèmes actuels qui bouleversent l'humanité » et « menacent aux frontières la vie de l'Église ». Ces grandes formules peuvent s'appliquer aux grosses responsabilités du militant adulte fortement engagé, à un poste-clef, dans une action sociale, politique, économique, culturelle, dont l'A. C. doit seulement assurer l'animation, en replaçant ces problèmes dans une vue de foi, sans vouloir prendre à son compte les solutions techniques, laissées à l'initiative de l'intéressé. Généralement, il s'agit de quelque chose de beaucoup plus immédiat, où la destinée surnaturelle de telles ou telles personnes est engagée directement.

2° L'A. C. n'est pas la confédération d'un ensemble de groupements qui travailleraient chacun pour sa boutique. Dans les mouvements spécialisés, notamment, cet aspect « boutique » (« conquérir un tel à la J. O. C. ») a été formellement battu en brèche, ces dernières années, par les dirigeants responsables. A tel point que, à force de vouloir « animer » les réalités et institutions « naturelles », les mouvements d'A. C. ont risqué, parfois, de voir trop s'amenuiser leur propre corps.

3° Il ne serait pas exact de dire que seule l'A. C. générale accomplit une œuvre d'évangélisation et de christianisation, une tâche d'Église, alors que l'A. C. spécialisée n'aurait qu'à lui préparer le terrain : celle-ci remplit aussi une tâche proprement apostolique, puisqu'elle entraîne des conversions et des ascen-

sions spirituelles : tous les aumôniers peuvent en témoigner. Sans doute, par respect des consciences et des cheminements de la grâce, semble-t-elle, parfois, ne parler qu'un langage humain, mais chez les militants bien formés tout cela est déjà finalisé vers la plénitude du message.

*
* *

Pratiquement, sur le plan psychologique, un militant est quelqu'un qui a découvert :

— qu'il doit être chrétien, c'est-à-dire fils de Dieu dans le Christ, partout, et pas seulement à l'église;

— qu'il doit communiquer aux autres cette vérité qu'il a découverte avec enthousiasme : nous sommes fils de Dieu;

— que les institutions, les mœurs, l'ambiance collective sont, trop souvent, un obstacle à l'accomplissement de cette vocation de fils de Dieu et qu'il faut, par conséquent, les modifier;

— qu'à cette entreprise on peut et on doit faire participer des non-chrétiens ou des non-pratiquants en essayant de mettre en branle ce qu'ils ont en eux de meilleur (pierres d'attente ou, déjà, effets mystérieux de la grâce?);

— que le moyen par lequel il peut le plus efficacement réaliser cela, c'est l'aide d'un mouvement national organisé, mandaté et contrôlé par la hiérarchie, grâce auquel il bénéficiera des directives des responsables, du soutien et de la lumière trouvés dans des équipes d'action, de l'assistance spirituelle des prêtres aumôniers.

*
* *

Pour certains esprits portés à distinguer soigneusement Royaume de Dieu et Cité terrestre, au point de les séparer radicalement, l'A. C. sera toujours quelque chose d'impur, de « mixte », où ils auront maintes occasions de relever des « confusions » ou des glissements vers un messianisme terrestre.

De fait, l'A. C. doit toujours rester en garde contre cette déviation, mais dans son ensemble, et dès les débuts, elle a toujours marqué son opposition,

— et à un dualisme, laïciste ou mystique, qui ne voit pas qu'il faut « tout l'Évangile dans toute la vie », ou « du ferment chrétien dans toute la pâte humaine »,

— et à un cléricalisme théocratique qui ferait perdre de vue la mission propre de l'Église, en confiant à celle-ci la direction des affaires de la cité : les militants tiennent à ce que le prêtre ne sorte pas de son rôle, même quand ils lui demandent de pro-

jeter la lumière du Christ sur tous les secteurs de leur engagement.

Pratiquement, l'équilibre est difficile. Comment dire à quel moment précis le militant « fait de l'Action catholique » et ne travaille que pour le Règne de Dieu et à quel moment il ne travaille que pour une cité plus humaine? Souvent, un acte concret présente ces deux aspects. Il appartient aux évêques seuls de définir ce qui est d'A. C. et ce qui ne l'est pas, et aux théologiens de rechercher, à partir de là, des explications et des classifications.

Quoi qu'il en soit, on peut faire remarquer à des liturgistes que l'office du Christ-Roi expose avec lyrisme une sorte de « programme du règne social de Jésus-Christ », dont la réalisation n'est pas présentée comme devant être entièrement reportée à la fin des temps (cf. hymne des Laudes : *O ter beata civitas*).

2. A l'origine des conflits : engagement dans la paroisse et engagement dans la vie

On reproche aux membres de l'A. C. « une indifférence assez répandue envers le renouveau liturgique paroissial », et c'est, en effet, la raison d'un malaise assez fréquent entre les responsables et aumôniers de l'A. C. d'une part, et le clergé paroissial d'autre part.

Si les militants allèguent, pour leur défense, qu'ils risquent de se compromettre, de se « griller » aux yeux de leurs camarades, on voit dans cet aveu une preuve de respect humain. Pourtant, certains de ces jocistes qui ne tiennent pas à porter le dais, ou de ces militantes qui boudent les confréries, montrent dans leur vie de travail, de famille et de loisirs qu'ils n'ont pas peur de « se compromettre » lorsque leur idéal chrétien les oblige à rompre avec telle habitude collective, telles idées reçues. Sans doute, n'ont-ils pas toujours raison, dans tous les cas où ils refusent à adopter toutes les attitudes du milieu dévot traditionnel, mais avant de les condamner, il faut essayer de les comprendre. C'est ce qu'avaient essayé de faire, à Besançon, plusieurs des rapporteurs, au congrès des Œuvres, en 1946 :

M. le chanoine Lacroix, vicaire général de Lyon :

> Si, comme s'il n'arrive que trop souvent, le milieu humain est profondément déchristianisé, enfoncé dans des soucis trop uniquement matériels, le chrétien va se sentir doublement partagé et le problème ne sera pas seulement pour lui de ce qu'il doit donner de temps à l'un et à l'autre, mais de ce qu'il doit leur donner de son cœur... Qu'un chrétien vienne donc simplement chercher au sein

de la communauté paroissiale un ravitaillement intense de surnaturel, mais passe le plus clair de son temps et donne la bonne part de son cœur à son milieu de vie qu'il aime, qui pourra le lui reprocher ? Il faut que la communauté chrétienne comprenne cela, qu'elle ne se hâte pas de vouloir réaliser entre croyants un petit paradis sur terre, tandis que la foule des autres resterait dans un terrible purgatoire [21].

M. l'abbé Michonneau :

Je crois qu'il ne faut pas mobiliser nos militants d'Action catholique pour des fêtes paraliturgiques, même pour des fêtes du travail. Il faut y aller très, très doucement. Pour des fêtes où il y aura beaucoup de monde en particulier, si nous les avons mobilisés, nous les compromettrons aux yeux de la foule [22].

M. l'abbé Duquet, curé de Sochaux (Doubs), après avoir donné plusieurs exemples des cas où l'engagement apostolique oblige le militant à délaisser certains offices, conclut :

Le jociste, qui donne l'impression de vivre en marge de la paroisse pour mieux remplir son rôle mérite autant le titre de bon paroissien que le jeune membre des œuvres qui ne manque pas un office; la militante, souvent absente de sa paroisse pour sa formation et son action, fait aussi bien œuvre paroissiale que la jeune fille qui chante à l'église [23].

3. Un mot sur la prédication

Des militants adultes de l'A. C. O. nous ont écrit : « Les sermons sont trop longs, pas dans la vie, endorment souvent au lieu d'apporter une nourriture spirituelle. Dans certaines paroisses, on développe depuis des années le *Credo* en épisodes, d'octobre à Pâques, alors qu'un commentaire d'évangile court mais bien fait serait plus profitable. »

Une chrétienne adulte, responsable d'un mouvement de « squatters », regrette que la prédication soit faite souvent de telle sorte que le public, encensé et félicité pour sa générosité à telle souscription paroissiale, se retire avec la satisfaction du devoir accompli. Elle voudrait que les exigences de la justice et de la charité soient prêchées de façon plus concrète : non qu'elle réclame du prêtre une prise de position sur tel ou tel point, une approbation explicite de telle ou telle initiative (comme une occupation d'immeuble), mais elle aimerait, dit-elle, qu'on

21. *Paroisse, chrétienté communautaire et missionnaire*, p. 40.
22. *Ibid.*, p. 146.
23. *Ibid.*, p. 160.

rappelle, par exemple, et du haut de la chaire, que c'est un péché d'avoir des appartements inemployés, alors que des familles de six enfants et plus logent dans une ou deux pièces, avec toutes les répercussions que cela peut avoir sur la morale conjugale et sur l'éducation des enfants.

En nous faisant l'écho de ces requêtes, nous sentons bien que nous serons, sans doute, critiqués par ceux qui nous rappelleront que l'objet propre de la prédication chrétienne n'est pas d'introduire sur la terre de meilleures conditions de vie, mais d'introduire les âmes dans la vie trinitaire. Sans doute, mais cette vie n'est-elle pas une vie de charité ? et nos homélies ne pourraient-elles pas retrouver certains accents de saint Jacques et de saint Jean-Baptiste ? (« Que celui qui a deux tuniques... »)

Qu'il soit d'ailleurs bien entendu que nos militants laïcs, légitimement en garde contre toute forme de cléricalisme, ne demandent pas et ne toléreraient pas que nous descendions jusqu'au détail des solutions positives, jusqu'à la détermination dernière de ce qu'il faut faire : l'A. C. O. des adultes, notamment, telle qu'elle se constitue en ce moment, met en lumière ce refus du Royaume de Dieu de se solidariser avec aucune des réalisations humaines, quelles qu'elles soient : en effet, elle rassemble en équipes fraternelles des militants engagés dans un éventail de syndicats, partis, organisations qui divergent dans leurs objectifs et dans les positions concrètes sur tel ou tel point précis. Par là, ces chrétiens apprennent à « s'accepter différents et à s'aimer complémentaires », à se préoccuper de l'esprit plus encore que des réalisations particulières qu'il anime.

En résumé, si la célébration de la messe — qui comporte une prédication — arrive à manifester plus nettement l'engagement de charité auquel elle conduit, cet engagement devra être indiqué de façon plus efficace. Entre le sermon qui déroulerait un programme économique, politique et social, et le sermon de tout repos, qui plane avec sérénité dans la stratosphère des généralités désincarnées, on doit retrouver le langage de l'évangile.

4. La portée révolutionnaire de la messe

Ce serait un sacrilège que de mettre la messe au service d'une cause temporelle, si juste soit-elle. A force de réagir contre « la tentation d'évasion » on risque de tomber dans une erreur opposée. La mission de l'Église n'est pas uniquement de pousser les hommes à réaliser une meilleure répartition des richesses de la terre. Le militant n'est plus chrétien dans son action temporelle, lorsqu'il ne place plus ses efforts de transformation des structu-

res économiques en référence avec une réalité qui les déborde infiniment.

Ceci dit, il y a maldonne lorsque l'on croit découvrir chez ces chrétiens, soucieux de faire passer l'Esprit du Christ à travers tous les secteurs de la vie, une certaine nostalgie de la chrétienté médiévale et de l'Empire théodosien! On leur objecte que les premiers chrétiens n'ont nullement cherché à faire « un empire chrétien » et qu'ils se sont accommodés de certaines structures sociales qui nous paraissent aujourd'hui intolérables : l'esclavage, par exemple.

En raisonnant ainsi, on refuse, tout d'abord, de tenir compte du développement qui amène l'Église à repérer avec plus de précision les incidences de sa mission, et l'on tourne manifestement le dos aux directives réitérées que les papes et les évêques ont données à notre génération. Mais, de plus, on oublie que, aux premiers siècles, l'assemblée liturgique était, par elle-même, une protestation révolutionnaire contre les assises sur lesquelles reposait l'Empire païen. Les premiers chrétiens n'en ont pas eu, peut-être, pleinement conscience, mais le pouvoir civil ne s'y est pas trompé : en rejetant le culte impérial, statolatrique, en faisant fraterniser maîtres et esclaves dans le repas eucharistique, cette religion nouvelle ébranlait, *par sa liturgie même*, l'ordre établi. Aussi, celui-ci ripostait par la persécution.

Aujourd'hui, les États totalitaires pourchassent les Ordres religieux, l'Action catholique et les écoles chrétiennes, mais ils se piquent de ne pas entraver le culte liturgique. Pourquoi ? Tactique, sans doute. Ces messes, les dictateurs les tolèrent provisoirement et avec un mépris qui s'exprime par mille tracasseries, mais elles seraient pour eux insupportables s'ils savaient l'explosif qu'elles renferment. Seulement, cette puissance révolutionnaire n'apparaît plus. Apparemment, *la messe ne dérange pas l'ordre établi*. Et n'est-ce pas cela qui doit nous inquiéter ?

Une page du P. Lebret pourra peut-être contribuer à éclairer, sur ce point, nos efforts de renouveau liturgique[24].

> La liturgie, c'est la protestation solennelle contre le matérialisme vulgaire et le matérialisme métaphysique, l'affirmation irrésistible de la personne brisant les liens par lesquels une fausse civilisation l'enchaînait et prenant, en toute spontanéité, son essor vers le Père, par le Fils qui fut crucifié pour ses frères après avoir aimé jusqu'à la fin.
>
> C'est l'acte mystique qui condamne et déborde tous les mythes et toutes les mystiques de l'argent, de la domination, de la révolte, de la race.

24. *Guide du militant* (*Économie et humanisme*, Éditions ouvrières), t. I, pp. 149-150.

C'est l'expression sublime d'une foi qui ne saurait rien craindre de la science, de la technique ou du progrès, d'une confiance infinie dans l'homme repentant et dans l'humanité régénérée. C'est l'hymne vécu du suprême amour, la solution définitive du jeu dialectique entre le refus et l'adhésion, la chute et l'envol, la mort et la vie.

La liturgie est en un sens l'achèvement du monde, son dernier point d'éclatement dans la splendeur, son ultime dépassement. De la nature à l'homme, à la communauté des croyants rassemblés ou dispersés, de la communauté au prêtre, du prêtre au Corps et au Sang du Christ, au Christ ressuscité, de l'humanité du Christ à sa divinité, de l'homme au Dieu unique, du Fils au Père, du Verbe à l'intelligence, au principe.

La Cène, le Calvaire, toutes les messes ensemble sont un seul dépassement, le dépassement dernier de la communauté humaine en marche vers sa destinée suprême avec le Christ. C'est une seule offrande qui s'achève au ciel, qui se complète de l'offrande des générations humaines successives, qui n'aura point de fin quand l'ordre universel sera rétabli à tout jamais.

JEAN LAFFARGUE.

QUELQUES ASPECTS SOCIAUX DU MYSTÈRE EUCHARISTIQUE

Traiter de l'Eucharistie dans ses conséquences fraternelles exige de rappeler, même brièvement, comment elle se situe dans l'histoire sainte et dans quelles conditions elle saisit l'humanité qui est la nôtre. Nous serons ainsi mieux placés pour voir certains aspects sociaux du mystère eucharistique.

JÉSUS-CHRIST ET LA CONDITION HUMAINE

Depuis la rupture d'Adam avec son Créateur, l'humanité est entrée dans une situation tragique. Elle connaît toutes les sortes de souffrances jusqu'à l'ultime déchirement de la mort. Une contradiction violente s'est installée à l'intérieur de tout homme. Elle se répercute dans le corps de toute l'humanité divisée contre elle-même. Blessures, exploitation et meurtre de l'homme par l'homme se perpétuent sous des formes et des prétextes toujours différents et toujours renouvelés. Cette hostilité joue également entre la nature et l'homme. Enfin, toute la race humaine en sa tête-Adam et dans ses membres est en révolte contre son Dieu. Elle se prostitue à des idoles, des hommes s'y sacrifient ou en sacrifient d'autres. Oui, en Adam, la condition humaine est bien une condition d'esclaves et de fils de colère.

Il n'est que de regarder le monde et le prodigieux pouvoir d'imbécilité et de méchanceté qu'il recèle. Tout homme adulte et lucide ne peut se cacher l'immense prolétariat ouvrier, paysan et indigène d'hier, d'aujourd'hui et de demain. Comment ne pas voir les milliers de ménages douloureux, les femmes écrasées de fatigue, les millions d'hommes mourant de faim ou privés d'un toit suffisant, les foules déplacées, prisonnières ou concentrationnaires ? Comment ne pas sentir l'ironique amertume de millions de dévouements qui avortent dans le monde et dans l'histoire ?

Oui, en Adam, l'humanité est toujours, à des degrés divers, une Babel, un panier de crabes, une fosse à serpents.

Certes, les efforts libérateurs, eux aussi, se totalisent. Patiemment, comme une araignée sans cesse tisse sa toile, une minorité d'hommes travaille à « limiter les dégâts ». La lutte contre la famine, la maladie, la misère, l'ignorance, les tyranies, marque des points. Elle mérite ce qu'elle coûte et, dans bien des cas, justifie même les entreprises révolutionnaires qu'elle suppose.

Mais combien le résultat demeure fragile. Comme un fruit rongé sans arrêt par un ver mystérieux, les institutions nouvelles, libératrices à leurs origines, se dégradent, deviennent imbéciles et tyraniques à leur tour, l'exploitation de l'homme par l'homme, colmatée sur un point, réapparaît sur un autre, sous un autre aspect.

C'est alors que les dimensions de Jésus-Christ apparaissent dans toute leur ampleur. Lui seul dénoue la contradiction centrale. En lui seulement, la victoire est aux dimensions des aspirations et de la misère humaines, parce qu'en réconciliant l'humanité avec son Dieu il la réconcilie avec elle-même et avec la création tout entière. Par lui, l'homme ne craint plus ni la souffrance ni la mort.

A cause de la victoire du Christ, l'histoire humaine si douloureuse, si tragique, si absurde, est transformée en une Pâque dont le terme est sa restauration dans la Gloire. La marge des impossibilités de l'homme est et sera comblée par Dieu. Sa toute-puissance a brûlé et brûlera tous les obstacles à la réunion de toute l'humanité en un seul corps, un seul peuple, une seule ville où Dieu sera « *tout en tous* ».

QUELQUES ASPECTS SOCIAUX DE L'EUCHARISTIE

1. *C'est l'amour qui triomphera finalement de l'histoire.*

A cause du Christ, l'amour n'est pas une philantropie, une idée généreuse, un ornement moral, c'est le terme de l'histoire sainte; la réalité définitive et éternelle. Le rêve de l'homme, « la société sans classe et sans état », dirait Marx, la « cité solaire », diraient les anarchistes, sera dépassé par une réalité plus grande encore. L'heure viendra de cet arbre chargé de fruits, où viendront se nicher tous les oiseaux du ciel et dont nous ne connaissons encore que le germe.

Ainsi tout geste de dévouement, de solidarité, tout geste d'amour, si pauvre, si bafoué, si vaincu soit-il momentanément, va dans le sens de l'Histoire sainte, annonce et établit le

Royaume. C'est le geste constructeur par excellence, le ciment de l'Église, parce que l'histoire est sous-tendue d'une force victorieuse, celle de Dieu qui est Amour et qu'un jour cette force sera totalement manifestée dans toute l'humanité, comme elle l'est déjà dans la résurrection du Christ, notre tête.

2. *C'est d'un même mouvement que nous devenons davantage fils de Dieu et frères des autres hommes.*

D'un même mouvement, tout est là, parce que l'amour qui nous réunit aux autres, édifie déjà l'unique corps du Christ, car « *Dieu est Amour* » (Jean, IV, 8). Il n'y a qu'un Christ, et c'est le Christ total, tête et membres.

Le commandement nouveau et les déconcertantes propositions du Christ ne s'éclairent qu'à la lumière de cette récapitulation finale de toutes choses en lui.

Limitons-nous à quelques exemples majeurs. Dans le chapitre XXV de saint Matthieu, l'ultime et sans doute définitive séparation entre Dieu et les hommes se joue sur un seul critère : la manière dont nous aurons vécu *avec les autres*. L'identification est complète, du plus petit, du plus misérable d'entre les hommes, au Fils de l'Homme revenant dans sa gloire. « *J'étais nu* (moi, Jésus-Christ) *et vous m'avez vêtu* » (sous la forme de l'un de mes membres) (Matth., XXV, 36).

Dans saint Jean : « *Si quelqu'un prétend aimer Dieu en ayant de l'aversion pour son frère, c'est un menteur.* »

Dans saint Matthieu encore : « *Et moi je vous dis, aimez vos ennemis, prêtez sans rien attendre en retour* AFIN D'ÊTRE LES FILS DU PÈRE QUI EST DANS LES CIEUX. » L'appel à aimer, saluer, prêter à d'autres que ceux que l'on aime (Matth., V, 43-47), n'est que la conséquence de cette vue nouvelle révélée par Jésus-Christ, à savoir qu'il est la tête du corps de l'humanité nouvelle. « *Je suis la vigne, vous êtes les sarments* » (Jean, XV, 5). « *Qu'ils soient* UN *comme nous sommes un* POUR QUE LE MONDE SACHE QUE VOUS M'AVEZ ENVOYÉ » (Jean, XVII, 22-23).

La plus haute union possible entre deux êtres, l'union conjugale, a été choisie par Jésus-Christ comme signe de celle qui réunira éternellement le Seigneur époux à l'Église épouse, et du même coup rassemblera tous les hommes entre eux.

C'est l'amour du prochain qui est en effet le témoignage visible de notre foi. Par lui, nous affirmons au delà de nos actuelles divisions la certitude de la victoire du Christ qui nous réunit et nous réunira.

Aimer les membres visibles est le moyen que Dieu nous propose pour nous réunir à la tête invisible. Tout geste fraternel

en Jésus-Christ annonce cette communauté indissoluble, ces noces futures de tous les hommes à la table de Dieu. Plus on s'aime, plus on rend le Royaume de Dieu visible.

3. *Distinguer l'efficacité de l'amour.*

Ce Royaume de l'amour a un aspect visible et un aspect invisible. Quand François embrasse le lépreux, quand Martin partage son manteau, ce geste se voit. Dans le cas de Martin, il y a même une efficacité positive. Mais on pourrait dire que ces gestes ne sont que les signes extérieurs d'une réalité intérieure qu'est l'amour qui les a provoqués. Ce royaume est intérieur. Son aspect le plus réel est invisible. Dieu seul le voit. Lui seul peut peser en vérité le poids exact d'amour engagé dans le geste d'un homme à l'égard d'un autre.

Les plus grands gestes de dépouillement peuvent être vides d'amour, stoïciens ou spectaculaires; d'autres, plus petits, un don pur, comme l'obole de la veuve. C'est jusqu'à cette réalité intérieure et à ce plan seulement que se joue la vérité de l'amour. « *Quand je distribuerais tous mes biens aux pauvres et que je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai la charité cela ne me sert de rien* » (I Cor., XIII, 3).

C'est dire tout de suite que *la sincérité de l'amour dans la condition humaine ne correspond pas à son efficacité.* La mesure de l'un n'est pas la mesure de l'autre. L'efficacité éducatrice d'un père ou d'une mère n'est malheureusement pas en rapport direct avec leur amour. Un confrère de Saint-Vincent-de-Paul peut être plus enflammé d'amour intérieur qu'une assistante sociale et avoir cependant un geste de soulagement bien moins efficace. Le paternalisme d'un patron traditionnel contient ou peut contenir une part de don pur. Ses limites sociales sont maintenant manifestes. La grève et la lutte révolutionnaire peuvent entraîner des violences douloureuses. Elles sont ou peuvent être le fruit d'une solidarité véritable avec ses frères de misère; elles peuvent desserrer d'un cran une condition trop scandaleuse.

Le chevalier, pourfendant les Sarrasins, faisait ou pouvait faire un geste d'amour et de défense de la chrétienté. Devant Dieu, il pouvait aussi accomplir un geste d'assassin et de pillard, et l'on voit très bien une autorité ecclésiastique décorant cependant ce chevalier d'un ordre religieux. C'est que le secret dernier des hommes ne peut être connu que de Dieu seul. En forçant peut-être le langage pour se faire comprendre, on pourrait dire que les hommes sont légitimement plus sensibles à l'efficacité d'un geste, alors que Dieu l'est au poids d'amour véritable qui l'a occasionné.

Sans insister plus longtemps sur ce double aspect, nous verrons tout à l'heure que cette distinction des plans a une importance essentielle quant aux aspects sociaux de la communion eucharistique. Mais on peut déjà dire que l'amour est un mystère. C'est une réalité certaine, aux conséquences visibles, mais qui ne peut s'identifier à ces conséquences. Le regard humain peut le percevoir, mais jamais le cerner avec exactitude. Aussi, est-il très important de démêler les éléments qui composent nos gestes humains, de discerner la nature des différents obstacles à une communion totale entre les hommes. Sans cette analyse, on peut mal situer l'Eucharistie. On peut s'illusionner sur son sens et peut-être sur son pouvoir. On risque d'attendre de la réunion chrétienne autre chose que ce qu'elle peut donner.

4. *Les obstacles profonds à une communion fraternelle entre les hommes.*

En effet, il y a deux obstacles bien différents à notre réunion fraternelle :

a) *Un obstacle dû à un égoïsme radical.* Chaque homme est pécheur, non pas d'une manière juridique parce que fils d'Adam, mais dans sa réalité profonde et personnelle parce qu'il y a quelque chose de lui qui se préfère à Dieu et aux autres. Sous des formes variables à l'infini pour chacun et selon les circonstances, cet égoïsme blesse l'autre, entretient la division humaine, l'accentue au lieu de l'atténuer.

b) *Un obstacle dû aux limites de notre être.* L'homme est comme un être infirme. Même en possession de tous ses moyens, sa maîtrise demeure relative. Notre intelligence, notre force, notre vertu sont courtes. Même quand nous aimons, l'efficacité de notre amour est mesurée, gauchie, ou même complètement détériorée par les limites de notre intelligence et de notre pouvoir, et pas seulement par notre égoïsme conscient ou inconscient.

Ainsi, nous sommes comme des êtres amputés et ravagés par un mal intérieur, qui tentons confusément d'atteindre une plénitude et une communion totale.

Il ne faut pas qu'on s'y trompe, le peuple de Dieu est, tout comme le peuple du monde, une humanité pécheresse et imbécile (dans le sens où l'employait saint François de Sales). Dans sa partie qui est sur la terre, l'Église est, comme l'humanité, un ramassis de malades de l'âme et du corps, plus ou moins voleurs, menteurs, avares, prétentieux... plus ou moins intelligents des sciences sociales comme des sciences qui commandent à la nature.

Notre espérance est donc, pour une part, dans l'effort de l'homme qui peut rendre la terre plus ou moins habitable selon son intelligence et son cœur, mais pour une autre, au delà de l'histoire, dans celui qui renouvellera la face de la terre, assurera la restauration définitive de ce qui était malade et inachevé comme la réunion de tout ce qui était divisé. Les limites actuelles de l'homme et son égocentrisme radical *sont et seront* définitivement vaincus. « *Ayez confiance, j'ai vaincu le monde.* »

5. *Les obstacles à l'amour « sont et seront » définitivement vaincus. Pouvoir et limites de l'Eucharistie.*

« *Sont et seront* » :

La victoire et la gloire sont déjà acquises dans la tête, en Jésus-Christ, et déjà amorcées dans une partie du corps, puisque le ciel est le lieu de la réconciliation, commencée pour les saints, mais il faut que cette victoire et cette réconciliation se communiquent à tous les membres jusqu'au terme de l'histoire humaine et jusqu'au terme de la sanctification de chacun.

Comme le levain dans la pâte, l'Église, prolongement du Christ dans l'histoire, travaille à cette transmutation de l'humanité ancienne en humanité nouvelle, de l'humanité divisée en humanité réconciliée. Mais là encore, distinguons les différents aspects de cette transformation et de cette réunion.

a) *L'Eucharistie est un mystère.* Je suis sûr qu'il fond ma chair dans la chair ressuscitée du Christ et des autres ressuscités, mais, là aussi, Dieu seul peut mesurer à quel degré nous en sommes de ce passage.

La Pâque du chrétien a des aspects visibles : les signes sacramentels, les comportements plus fraternels; mais sa réalité profonde demeure voilée à nos yeux de chair.

b) *L'Eucharistie est le signe de ce qu'elle annonce.* Comme le gland est le signe du chêne, mais n'est cependant pas le chêne, l'Eucharistie annonce la réconciliation; elle la fait pour une part, mais on ne peut, pour autant, la considérer comme totalement accomplie. Il y a une dimension eschatologique, indispensable à la compréhension de tout sacrement. Les arrhes de la réconciliation ne sont pas la plénitude de la réconciliation, pas plus que les fiançailles ne sont la plénitude des noces.

L'Eucharistie est un signe dans le temps d'une réalité qui sera achevée hors du temps, un signe dans l'espace d'une réunion qui sera achevée hors de l'espace. C'est le signe du ciel.

c) *Enfin, si le Christ vivant en moi réduit momentanément et partiellement mon égoïsme, greffre ou accroît en moi une vie nouvelle, il respecte les limites de ma personne.* Son sacrement

ne modifie pas mes moyens intellectuels d'observation, de déduction, d'assimilation, par exemple. Je demeure au plan éducatif, social, économique, politique, ni plus ni moins intelligent des mécanismes oppresseurs ou libérateurs de l'homme.

Je puis communier sans devenir intelligent des phénomènes qu'explique la psychanalyse et dont la connaissance aurait un pouvoir d'épanouissement certain sur mes enfants. On peut communier sans y voir plus clair dans les mécanismes d'oppression du système capitaliste ou étatiste.

Allons plus loin. Deux communiants ou groupes de communiants peuvent différer sur leurs analyses des conditions sociales ou économiques oppressantes et sur les moyens de libération à mettre en œuvre pour tendre vers un ordre plus fraternel. Ce serait une mystification d'arguer de leur communion pour les pousser au choix d'un moyen unique et supposé plus efficace.

Arrivé là, on pourrait déjà dire de l'Eucharistie :

1) Qu'elle entraîne aussi bien un comportement plus fraternel qu'un comportement plus filial à l'égard de Dieu.

2) Qu'elle est le signe annonciateur et efficace d'une communion qui ne sera ou n'est totale qu'au ciel. C'est un appel dynamique à l'unité humaine la plus profonde. « *Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion au corps du Christ? Puisqu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous formons qu'un seul corps* » (I Cor., x, 16).

Mais ce n'est pas encore cette unité achevée. Ce n'est qu'un pain de route pour faire l'Église.

3) Cette réunion voulue et faite en Jésus-Christ conserve pour l'instant un aspect violent. Elle n'élimine pas ce qui nous sépare. Elle n'est pas un accord nègre-blanc sur une solution plutôt que sur une autre. Elle témoigne que, malgré nos limites et notre péché, nous croyons en la victoire d'une communion authentique dans le Christ et qu'ensemble nous tentons inlassablement d'avancer cette heure.

4) L'amour seul est éternel, mais l'efficacité visible de cet amour est une perpétuelle invention dans le temps et dans l'espace. C'est le souci des chrétiens vivants de rechercher sans cesse les formes nouvelles les plus efficaces de l'amour fraternel, pour la période d'histoire, pour le lieu dans lequel ils vivent et pour faire face aux problèmes les plus urgents, avec lesquels ils sont aux prises.

Mais si l'Eucharistie provoque à l'amour, interdit certaines formes indignes de rapports fraternels, elle ne crée aucune cohésion dans le choix des moyens les plus propres à notre unité.

LES EXIGENCES DE L'EUCHARISTIE

Il ne peut être question ici que de remarques, fruit d'expériences communautaires de différents types : équipes missionnaires, communautés laïques, groupes ou communautés de « Vie nouvelle », etc...

1. *Juger et ne pas juger.*

La médisance et la calomnie sont des blessures douloureuses pour ceux qui en sont victimes. Elles ont un pouvoir considérables pour diviser les hommes. Il demeure que le problème n'est pas simple. Pour des raisons de vie commune, il faut bien porter des jugements, des estimations sur les uns et sur les autres, et ces jugements peuvent être sévères. Mais il est important de savoir à quel plan ils se situent. On pourrait dire grossièrement que c'est à celui du « mode d'emploi » de chacun d'entre nous, et qu'il ne peut aucunement relever de ce jugement qui « sonde les reins et les cœurs » et qui revient à Dieu seul.

Le premier se place au niveau de la nécessité sociale. On ne peut pas y manquer. Le second touche à la responsabilité personnelle; il faut toujours le laisser suspendu parce que nous ne connaîtrons jamais à fond ici-bas la part de déterminé chez les autres. Nous ne connaissons ni la misère, ni la grâce de chacun. En tout cas, c'est le même péché qui s'exprime chez chacun d'entre nous quel que soit sa manière. A des degrés divers, nous sommes tous plus ou moins gaspilleurs de la grâce du Christ.

2. *Se réconcilier.*

« *Si donc vous présentez votre offrande à l'autel et que vous vous souvenez que vous avez quelque désaccord avec votre frère, laissez votre offrande à l'autel, allez d'abord vous réconcilier. Alors vous viendrez présenter votre offrande* » (Matth. v, 23-26). « *Il faut aimer son prochain comme soi-même, cela vaut mieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices* » (Marc, xviii, 33).

La communion est un témoignage de notre volonté de paix avec tous les hommes. Elle proclame à la fois notre solidarité fraternelle et notre foi en Jésus-Christ. Mais là encore n'est-il pas nécessaire de situer cette réconciliation ? Sous-entend-elle *être d'accord* ? Je ne le pense pas, si l'on entend par là demander à l'un d'adopter le point de vue de l'autre. Ce que l'on croit être la vérité ne peut être abdiqué même au nom de la générosité.

La vie fraternelle ne suppose pas des points de vue identiques sur toutes choses. Elle demande de situer nos désaccords dans une zone telle qu'au delà de ce qui nous divise légitimement ou illégitimement nous demeurons des frères en quête de leur vérité et de leur unité, parce que nous savons que Jésus-Christ nous réunira un jour dans la lumière et dans l'amour.

Mais s'il n'est pas possible de s'accorder sur des vues communes, cette fraternité reconsidérée entraîne une loyauté et une humilité dans nos rapports sociaux. En somme, des mœurs franches (« oui, oui; non, non ») forcent plus la charité qu'un accord intellectuel qui demeurerait faux pour chacun.

3. *Passer du prochain qu'on choisit au prochain qui s'impose.*

Savoir que nous sommes tous solidaires dans le péché en Adam et tous appelés à la gloire comme membre de Jésus-Christ transforme les rapports humains au fur et à mesure que cette vérité s'impose à la conscience.

On commence toujours par avoir des idées fausses sur le peuple de Dieu (comme sur le reste, sans doute). C'est par tâtonnements successifs que l'on progresse vers des vues plus justes. Ainsi, on croit pendant longtemps que le monde chrétien est un monde « bien », au sens d'une certaine vertu, d'une certaine tenue. Inconsciemment, on substitue alors un idéalisme social, une chrétienté d'un certain type (bourgeois ou ouvrier par exemple) à deux réalités certaines qui sont un peuple de pécheurs et Jésus-Christ.

Nous risquons aussi d'être trompés par un vocabulaire ambigu. Il est différent de penser en termes d'essence ou d'existence. Dans le premier cas, j'emploie le mot de « chrétien » dans le sens de « saint »; dans le second, un chrétien n'est jamais qu'un pécheur à un point quelconque de sa pâque, c'est-à-dire de son passage en Jésus-Christ. Il serait ridicule d'en être surpris. Jésus-Christ est précisément venu pour sauver une humanité malade, saisir les prostituées, les voleurs, les menteurs que nous sommes tous, pour nous pardonner, nous délivrer et nous réconcilier.

Ce qui nous unit dans l'Église, autour de la table eucharistique, c'est la conscience de notre commune misère et l'espérance d'un commun retour dans la terre promise. Ouvriers de la troisième heure, de la onzième ou de la dernière, nous savons que nous serons tous un jour enivrés du vin du même vigneron.

C'est le même péché, la même grâce qui nous travaille sous des formes diverses. Nous demeurons emprisonnés différemment, mais ensemble, dans des déterminismes héréditaires,

caractérologiques, économiques, sociaux, culturels, etc. Nous sommes des compagnons de misère. Comment ne pas comprendre le péché de l'autre, puisqu'il n'est jamais qu'une autre forme du mien ?

« *Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant? Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous là d'extraordinaire? Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant?* » (Matth., v, 46-48).

Il faut s'habituer à cette dure réalité. C'est que l'on est marié avec son Église, c'est-à-dire avec un clergé, des chrétiens, une humanité d'un certain lieu, et qu'il faut bien la prendre telle qu'elle est, pour qu'elle puisse nous prendre tels que nous sommes. C'est ensemble, souffrants, compatissants, serrant les dents, que, douloureusement, par la Croix, nous progressons vers le terme de la Pâque. C'est par cette « porte étroite » que s'édifie l'Église et que j'entr'aperçois, au travers de ma propre expérience religieuse, la compassion de Jésus-Christ.

Si légitime et si nécessaire qu'il soit d'être soutenu et ravitaillé par des groupes plus restreints et plus fervents, ne les confondons jamais avec l'Église, l'Église de la table eucharistique ou tout le monde vient. Jésus-Christ nous appelle, non pas à aimer nos amis, mais à aimer les hommes.

Tout groupe d'éducation ou de soutien chrétien, aussi légitime soit-il (d'Action catholique ou non), introduit à l'Église, vit de l'Église, mais ne peut se confondre avec elle. D'où l'importance essentielle d'une eucharistie faite avec tous au delà des mouvements, des classes sociales, des âges et des spécialisations quelconques.

Il est normal à toute pédagogie d'aller du plus facile au plus difficile. Mais l'heure vient forcément dans l'évolution chrétienne de ne plus ni choisir ni discuter son prochain, mais de l'accepter tel qu'il est pour passer avec lui en Jésus-Christ. Or, l'assemblée eucharistique est le rappel pressant de cette vérité et la proclamation publique de notre consentement.

4. *Partager.*

Aimer n'est pas seulement « prier avec » ou « prier pour », c'est sûrement tout autant soulager que convertir. On comprend mal une Eucharistie qui ne déclencherait pas, un jour ou l'autre, des gestes de solidarité et de partage.

Les modalités, les formes se trouveront facilement ou difficilement, peu importe (distinction de l'essentiel et du superflu,

soutien en nature ou en espèce, occasionnel ou permanent [1], etc.). L'Église n'a pas à garantir ou canoniser des modalités pratiques. Mais son appel ne peut qu'entraîner nécessairement à des gestes concrets.

Les sacrements, y compris l'Eucharistie, ne sont pas des signes pour les âmes, mais pour les hommes, ce qui n'est pas exactement la même chose. Faire l'Eucharistie, c'est reconnaître notre communauté physique et spirituelle en Jésus-Christ. Elle l'annonce, la provoque, lui fait franchir un pas, comme un sacrement le fait. Elle en est le signe créateur, mais que vaut un signe qui n'engage pas ? C'est un mensonge identique au « oui » d'un époux qui n'engagerait point son don à l'autre.

5. *Édifier un monde toujours plus fraternel.*

Nous venons de voir que l'Eucharistie entraîne l'édification d'une communauté fraternelle, dont les membres sont amenés à partager une partie au moins de leurs ressources, à tendre vers la paix et la franchise mutuelles; mais cette première étape de la réconciliation n'est pas à considérer comme fin en soi. Ce n'est pas autre chose que le levain dans la pâte, le point d'appui des forces en Jésus-Christ pour tenter de faire lever TOUTE la pâte. Ce premier lieu où les hommes s'aiment, cette Église, n'est jamais, elle aussi, que le sacrement, l'annonce d'une humanité tout entière réconciliée. Ce n'est que l'ébauche du Royaume de Dieu.

Il revient donc aux plus généreux, comme aux plus intelligents, d'entraîner (si besoin était) les autres hommes, chrétiens ou non, à comprendre les formes actuelles [2] de l'opposition entre les hommes, à travailler chacun à sa mesure, chacun selon son choix, chacun sous sa responsabilité, à réduire ces oppositions.

Le chrétien n'a aucune raison d'être plus ou moins intelligent qu'un autre, mais sa foi, si elle devient plus vivante, le rend sensible à tout ce qui empêche ou favorise les rapports fraternels entre les hommes.

A chaque époque, les oppositions humaines prennent des colorations et des caractères différents. Ainsi le psychanaliste révèle certaines conditions qui développent l'agressivité chez l'enfant,

1. Les formules de péréquations mensuelles d'une partie des revenus pratiquées dans des groupes de « Vie nouvelle » constituent une bonne pédagogie de la solidarité.

2. Si c'est toujours le même péché de l'homme, il a des manifestations toujours nouvelles auxquelles l'amour doit trouver, lui aussi, des réponses toujours neuves.

le sociologue et l'économiste avertis font de même dans leurs domaines. Connaître ces conditions ne signifie pas réussir à les vaincre; elles facilitent cependant la liquidation des obstacles qui ne relèvent pas de l'égoïsme personnel de l'homme, mais de sa méconnaissance de certains déterminismes psychologiques ou sociaux.

Les tensions les plus douloureuses, les plus mortelles d'aujourd'hui conservent, certes, un caractère moral, mais ne sont pas le seul fruit d'une impulsion égoïste. Dans une situation donnée, il est des institutions qui accentuent l'opposition, comme d'autres favorisent la solidarité. C'est toujours la tâche créatrice des hommes de bonne volonté les plus lucides de substituer des institutions libératrices à celles qui sont décadentes ou oppressantes.

Contentons-nous d'évoquer quelques-unes de ces tensions contemporaines, de ces modes d'exploitation de l'homme par l'homme. C'est l'exploitation du jeune par l'adulte — de la femme par l'homme ou de l'homme par la femme dans le mariage. Ce sont les tensions entre le capital et le travail, la bourgeoisie et le prolétariat, les manuels et les intellectuels, le travail directorial et le travail parcellaire; c'est la tension entre les villes et la campagne, les industries d'extraction et les industries de transformation; le peuple de la métropole et les peuples des colonies; les tensions idéologiques, raciales ou nationales.

J'aborde déjà une certaine forme d'analyse si je dis que le pouvoir, la propriété, les plus hauts moyens de culture, la répartition des fruits du travail sont conservés entre les mains d'un petit nombre et non mis loyalement à la disposition de tous; une telle prise de conscience, lorsqu'elle est faite, justifie certains combats. Mais là encore, il faut demeurer honnête. La communauté eucharistique et ecclésiale n'entraîne d'accord, ni sur les causes institutionnelles de ces oppositions, ni sur la réforme nécessaire à leur atténuation ou à leur liquidation. Les solutions à chercher ne relèvent pas seulement d'une plus ou moins grande générosité, mais d'une appréciation scientifique (et pas uniquement morale) des mécanismes considérés.

Des chrétiens verront une solution dans un néolibéralisme rectifié par des services sociaux individuels ou collectifs, d'autres une socialisation ou une collectivisation rectifiée ou non. C'est normal, chacun a besoin d'une hypothèse de travail pour agir. Que les chrétiens affinent sans cesse leur science de la société, agissent en prenant leurs conseils et leurs risques, mais sachent bien que la communion eucharistique ne nous rassemble pas au plan d'une vision commune d'un ordre social.

Bien qu'elle ne puisse pas ne pas avoir de conséquences dans ce domaine comme dans les autres, elle ne peut se confondre avec

l'instauration d'un certain ordre social, même s'il se donne une étiquette chrétienne. Attention à l'emploi du « nous, chrétiens », qui peut cacher, inconsciemment, dans ce domaine social ou politique, de lourdes équivoques. Il couvre du manteau de la foi des choix de gauche ou de droite, légitimes, mais personnels, correspondant à un des points de vues possible dans une situation donnée, à une option personnelle vis-à-vis des conseils évangéliques, etc. Le « nous, chrétiens », d'un point de vue social, n'a qu'un sens extrêmement fragile. Il peut tromper les chrétiens autant que les non-chrétiens.

Le conservateur et le progressiste peuvent communier côte à côte et, cependant, poursuivre un combat humain, chacun si différent par les moyens, qu'en fait il les oppose dans l'action. Ces choix nécessaires créent des regroupements humains, distincts de la communauté chrétienne. Aussi, tout en considérant que l'Eucharistie provoque à édifier un monde meilleur, elle laisse libre, devant Dieu et devant les hommes, de la forme de son engagement, libre de la mesure de sa générosité ou de son égoïsme, selon le vocabulaire que l'on emploie. Mais en contrepartie de cette liberté, il est correct d'accepter les risques sociaux des positions prises librement, et ne pas vouloir couvrir ses options du sceau de la parole de Dieu ou de la prudence de l'Église, au delà des limites honnêtes.

L'Eucharistie est un mystère. Elle nous modifie sous des formes et dans des délais qui échappent à la mesure humaine.

Ceci dit, il faudrait tenter de pousser plus loin encore les problèmes posés à ceux qui entendent communier loyalement.

6. *Considérations sur la violence.*

Pour la conscience traditionnelle de notre temps, tout geste de violence est plutôt considéré comme coupable... ou tout au moins le croit-on ainsi. C'est qu'en fait la conscience que nous avons des choses est pour une part conditionnée par notre situation économique, sociale, hiérarchique, etc. Pour certains, la révolte de l'oppressé contre son oppresseur apparaît à priori comme un acte de violence. La condition dans laquelle l'oppresseur place, laisse ou maintient l'oppressé, pose généralement beaucoup moins de problèmes, principalement à l'oppresseur, ou au milieu social bénéficiaire de l'ordre établi. Il suffit d'examiner la différence de jugements à ce propos, lorsqu'il s'agit d'une guerre nationale (type 1914 et 1940), de la résistance armée (à propos d'une occupation ancienne ou future) ou d'une lutte so-

ciale. La résistance est légitimée dans certains cas, écartée dans d'autres.

L'acte révolutionnaire n'est-il pas trop habituellement considéré par les moralistes comme un acte coupable ? Si, ayant épuisé les considérations que saint Thomas indique pour une juste révolte, on s'y résout, n'est-elle pas animée par la volonté de libération d'hommes que l'on considère comme opprimés ? N'est-ce pas aussi un acte de charité ?

Si une telle position scandalise, il faut alors se résigner à attendre la libération de l'opprimé de la conversion religieuse de l'oppresseur. Est-ce « la » seule solution permise à des chrétiens ?

Ce n'est pas la place ici d'une analyse approfondie de cette question. Il fallait cependant la poser parce qu'elle a des implications avec l'Eucharistie d'aujourd'hui.

Des chrétiens accèdent maintenant à une conscience révolutionnaire sans romantisme. Pour ceux-ci, ni l'intégrité de leur foi, ni leur volonté de vivre de la vie de l'Église, comme l'Église le demande, ne peut être mise en doute. Des analyses trop simplistes ne suffisent plus à sauver à la fois une authentique liberté humaine et une authentique communion en Jésus-Christ. C'est l'unité profonde de l'Église qui est engagée dans ce débat, que ce soit à l'échelle universelle, comme à l'échelle diocésaine ou paroissiale.

LES RISQUES DE L'EUCHARISTIE

Ce titre surprendra peut-être beaucoup de lecteurs, mais ils comprendront que l'Eucharistie peut recouvrir, au nom de la foi, les mystifications humaines les plus réelles. Il n'est donc pas indifférent de les souligner, que ce soit pour les croyants ou les non-croyants.

1° *En participant à l'Eucharistie, on peut ne pas savoir ce que l'on fait*, c'est-à-dire croire qu'il s'agit uniquement d'une dévotion à Dieu, d'un exercice religieux, d'un acte vertueux répondant à une obligation morale. C'est, de bonne foi, boire inconsidérément le Sang du Christ sans savoir ce qu'est la Pâque et les conséquences qu'elle comporte vis-à-vis des autres hommes, membres du Christ, comme vis-à-vis du Christ lui-même.

2° *En communiant avec d'autres, on peut croire que notre unité est faite.*

C'est confondre le signe avec le terme qu'il annonce, le sacrement avec la réalité qu'il exprime. En Jésus-Christ, nous sommes réunis sacramentellement. Nous le serons en plénitude lorsqu'il nous aura les uns et les autres absorbés tout entier. Pour l'ins-

tant, nous demeurons malheureusement dans les limites de notre péché en un certain état de division. Autant le savoir lucidement que de se faire illusion les uns et les autres et de tromper le monde qui nous entoure. Monde qui d'ailleurs, pour le moins, s'étonne quand il voit côte à côte l'exploiteur et l'exploité, la victime et le bourreau, le loup et l'agneau, et qu'on prétend un peu trop simplement que « ça y est », puisqu'ils sont chrétiens et qu'ils communient ensemble.

On peut croire que plus on s'aime, mieux cela s'arrangera. Oui et non, car il y a tout un aspect de la libération et de la fraternité humaine qui ne relève pas seulement de l'amour, mais de sciences et de techniques mieux adaptées à l'épanouissement des hommes. Et pas plus qu'une connaissance scientifique n'accroît mon sens fraternel, l'approfondissement de ce dernier n'accroît ma science. Il y a là des plans et des ordres différents, qui se cultivent par des modes différents.

3° *On peut croire qu'une communion loyale nous entraîne nécessairement à des accords humains trop précis avec les autres communiants.* Encore une fois, on ne peut être universellement d'accord entre chrétiens que sur cette double réalité : que nous sommes tous et chacun des pécheurs, et qu'en Jésus-Christ notre réconciliation commencée aura un jour son plein accomplissement. Mais la foi ne liquide immédiatement ni notre péché ni nos limites actuelles. Même à égalité de sainteté, pourrrait-on dire, nous resterions libres de considérer les choses humaines sous un angle ou sous un autre : deux saints peuvent avoir des vues parfaitement différentes sur l'éducation, les arts, la propriété, l'économie, le gouvernement des hommes, etc. (Sainte Catherine de Sienne plaidait pour un pape et saint Vincent Ferrier pour un autre.)

EN MANIÈRE DE CONCLUSION

L'Eucharistie est un ferment divin pour notre renouvellement et notre réconciliation. Mais le don de Dieu doit rencontrer celui de l'homme, et le don de l'homme entraîne la mise en œuvre de tous ses moyens d'intelligence, d'invention autant que de cœur.

Il apparaît de plus en plus que cette expérience religieuse et humaine suppose, pour se faire, la création de cellules à portée d'hommes au sein desquelles, petit à petit, s'imposent ou se dégagent des mœurs communautaires soutenues par l'appel évangélique. Groupes composés d'adultes aussi divers que possible, notamment par leur origine sociale ou leur état (foyers, célibataires), mais que la foi en Jésus-Christ réunit... même doulou-

reusement pendant un certain temps. Groupes où sont nettement distingués les plans d'église et les engagements politico-sociaux. On est alors placé dans les conditions sociales qui permettent de mesurer toutes les exigences de la Pâque.

Ne pas juger, se réconcilier, partager, lutter pour un monde meilleur, suppose autant de prises de conscience qui ne peuvent se faire — en vérité — que s'il y a le besoin vital d'une communauté humaine qui l'exige. Prenons l'exemple de la correction fraternelle dont nous n'avons pas parlé. Elle n'est possible et n'a de sens que dans un groupe où l'on s'est voulu solidaire, où l'on s'aime comme des hommes se sachant pécheurs et attendant de Dieu la force, la patience, l'humilité nécessaires à leur marche vers le Royaume de Dieu.

Pour demeurer viable, pour devenir plus cohérente, la communauté pose à tous, vitalement, ces problèmes. C'est en ce sens qu'elle a un pouvoir de conversion. L'homme isolé qui « fréquente une paroisse » n'est pas placé dans les conditions sociales qui lui permettent cette conversion.

Dans le cas d'une communauté, l'Eucharistie manifeste alors mystiquement l'unité vers laquelle tendent douloureusement ceux qui la cherchent. Elle retrouve son pouvoir de ferment mystérieux qui atteint si profond qu'il pèse sur toutes les formes de liberté humaine en les respectant intégralement. C'est le pouvoir unique et universel de l'amour.

André Cruiziat.

Travaux du C. P. L. en 1951

Ils porteront sur *le problème de l'initiation chrétienne et de la communion solennelle*. La session de Versailles, les 12, 13 et 14 septembre, sera consacrée à ce sujet. Le n° 28 publiera les rapports de cette session.

QUÊTE ET OFFERTOIRE

Le programme idéologique de notre session, lorsqu'il en vient à l'offertoire, note que « la quête a été dès les premiers temps un geste d'entr'aide fraternelle ».

Tel est donc le biais sous lequel on envisagera ici ce moment de la messe. Une brève mais sérieuse enquête historique nous permettra de fixer les lignes maîtresses de la tradition, dont on verra à quel point elle est multiforme et empirique, à seule réserve de son affirmation constante des lois du culte et de la charité.

Recherchons d'abord les indications utiles que fournissent les documents les plus anciens.

Sur la vie des premiers chrétiens, le livre des Actes dit, par deux fois (Act., II, 44-45; IV, 34-35), qu'ils avaient tout en commun, vendaient tous leurs biens et en partageaient le prix avec tous. De ce communisme initial, les inconvénients apparurent bientôt : le cas d'Ananie et de Saphire, qui n'eurent pas la générosité assez désintéressée, ne dut pas être isolé. De plus, on se heurta, dans la distribution des ressources, à la jalousie et aux récriminations, de caractère partiellement racial. D'où l'institution des diacres.

Il y avait, dans l'idéal primitif, quelque chose de touchant, mais qui méconnaissait les inévitables passions humaines. Il ne survécut pas à la dispersion qui suivit la mort d'Étienne. Il avait marqué cependant le christianisme naissant de son caractère essentiel : la charité égale et fraternelle.

C'est elle qui présida aussi à l'institution de l'agape. En en parlant nous entrons plus directement dans la région de notre sujet, car il s'agit déjà d'une collaboration de la charité avec le culte.

M. le professeur Chirat en a traité fermement et avec compétence dans son récent ouvrage sur *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique*[1]. Je suis heureux de m'inspirer ici de son beau travail. Il n'hésite pas à voir l'agape signifiée dans le célèbre passage de saint Paul relatif aux abus de Corinthe en matière eucharistique : « L'Eucharistie fut célébrée au cours d'un repas fraternel, dit-il[2]. Le témoignage de saint Paul est formel et n'aurait jamais dû être contesté. »

Mais ce témoignage lui-même révèle déjà des abus assez graves : on mangeait à Corinthe sans retenue, et nombre de riches se montraient égoïstes. M. Chirat continue[3] : « Les abus dénoncés par saint Paul menaçaient toujours de se manifester à Corinthe et ailleurs, et pour les prévenir ou y mettre fin, on en vint à séparer, peut-être d'abord occasionnellement, puis habituellement, l'agape du sacrifice eucharistique. »

Tous les indices concordent pour « reporter — dit toujours notre auteur[4] — au siècle des apôtres et, semble-t-il, aux années 60-80, la séparation du sacrifice eucharistique et du repas fraternel ». Leur union avait duré quelques années à peine. Cet échec d'un idéal si pur est révélateur. Il dut être abandonné pour le même motif qui avait fait renoncer au communisme des premiers jours : ce régime s'avérait au-dessus des forces humaines. L'eucharistie se célébra donc désormais à part de l'agape.

Il n'est pas indifférent pour notre propos de voir ce que devint cette agape, la plus ancienne institution fraternelle qu'ait connue l'Église.

La lettre de Pline à Trajan — en 112 — témoigne de sa persistance en Bithynie[5]; celle de saint Ignace aux fidèles de Smyrne la suppose régulièrement tenue vers le même temps dans les communautés d'Asie[6]. Était-ce encore une assemblée plénière de la communauté? Nous ne savons,

1. Paris, Éd. du Cerf, 1949. « Lex Orandi », 10.
2. *Op. cit.*, p. 171.
3. *Op. cit.*, pp. 178-179.
4. *Op. cit.*, p. 187.
5. *Lib. X*, 96 : « Morem... sibi... fuisse rursus coeundi ad capiendum cibum. »
6. « Il n'est pas permis en l'absence de l'évêque soit de baptiser, soit de faire l'agape. » (Ad Smyrn., 8.)

mais elle avait gardé son caractère de réunion religieuse. Par ses traditions elle restait analogue aux réunions cultuelles.

Ces témoignages orientaux ne sont que des allusions fugitives, tandis que sur l'agape romaine du début du IIIe siècle nous sommes renseignés avec précision par Hippolyte, dans sa *Tradition apostolique*[7] :

> Quand l'évêque mange avec les autres fidèles, que ceux-ci reçoivent de la main de l'évêque un morceau avant que chacun rompe son propre pain. Car c'est une eulogie et non l'eucharistie, comme le Corps du Seigneur.
>
> Avant de boire, que chacun prenne une coupe et rende grâces, puis mangez et buvez, après vous êtes purifiés, vous qui êtes présents et prenez ainsi votre repas...
>
> Au cours de tout le repas, que celui qui le prend se souvienne de celui qui l'a invité, car c'est pour cela qu'il l'a invité à entrer sous son toit. Quand vous mangez et buvez, faites-le honnêtement et non jusqu'à l'ébriété ni de telle manière qu'on se moque ou que celui qui vous invite soit attristé par votre turbulence, mais pour qu'il souhaite d'être rendu digne que les saints entrent chez lui. Vous êtes, en effet, dit-il, le sel de la terre (Matth., v, 13).
>
> Si on offre à tous en commun des *apophoreta* (cadeaux) prenez-en; mais si c'est pour que tous en goûtent d'une manière suffisante, goûtez-en de telle sorte qu'il en reste et que celui qui vous a invités en envoie à qui il voudra, comme des restes des saints, et qu'il se réjouisse avec confiance.
>
> Que les invités prennent le repas en silence et non en se disputant, mais (en écoutant) les exhortations de l'évêque.
>
> ... Si des fidèles assistent au repas sans l'évêque, en présence d'un prêtre ou d'un diacre, qu'ils mangent de même honnêtement. Que tous s'empressent de recevoir l'eulogie de la main du prêtre ou du diacre... Si ce sont des laïcs qui sont réunis, qu'ils agissent avec modestie, car un laïc ne peut faire l'eulogie.
>
> ... Que le diacre, en temps de calamité, indique soigneusement les malades. S'il n'y a pas de prêtre pour donner ce qu'on distribue aussi bien que ce qui doit être reçu, que le diacre fasse l'action de grâces et qu'il prenne note de ceux qui l'emportent, afin qu'ils remplissent leur ministère avec soin et donnent les eulogies. S'il y en a qui les emportent, qu'ils les portent aux veuves et aux malades. Que celui qui prend soin de l'église les emporte. Et s'il ne les porte pas, qu'il les porte le lendemain en y ajoutant de ce qu'il a, car cela est resté chez lui comme le pain du pauvre.

Les lignes, on le voit, restent celles des origines : réunion pleine de charité fraternelle et de caractère ecclésias-

7. Éd. B. Botte. « Sources chrétiennes », 11, pp. 57-60.

tique. Ce trait tend cependant déjà à s'atténuer : normalement, dit Hippolyte, c'est l'évêque qui présidera; mais parfois ce ne sera qu'un simple prêtre; on prévoit même des réunions où les fidèles seront seuls.

Les malades et les pauvres sont assimilés aux participants. Retenons surtout ce dernier trait si révélateur.

C'est celui qui subsistera lorsque l'agape elle-même aura disparu, ne survivant qu'ainsi dans la mémoire des fidèles. Un intéressant vestige figure encore au sacramentaire gélasien, égaré dans la partie qu'aujourd'hui nous intitulerions : *Orationes ad diversa*. Le titre des prières suffit à révéler leur lointaine dépendance de l'agape ancienne : *Orationes pro his qui agape faciunt*[8]. Sa traduction littérale a une résonance bien moderne : *Prières pour ceux qui font la charité*. Il ne s'agit en effet que de l'aumône, mais la survivance du vieux mot *agape* rattache ce dérivé à sa source lointaine, et l'esprit est bien le même.

Ces *orationes* sont, en fait, un invitatoire et une oraison. Voici le texte de l'invitatoire :

« Oremus, dilectissimi nobis, omnipotenti Deo, pro filio nostro, *illo*, qui recolens mandata, de justis laboribus suis victum indigentibus subministrat, quatenus haec devotio ipsius, sicut nobis est necessaria, ita sit Deo semper accepta. »

L'oraison proprement dite en reprend les termes :

Oremus.

« Sanctum ac venerabilem retributorem bonorum operum Dominum deprecamur pro filio nostro, *illo*, qui de suis justis laboribus victum indigentibus administrat; ut Dominus caelestis sua misericordia terrenam ellemosynam compenset, et spiritales divitias largiatur; tribuet ei magna pro parvis, pro terrenis caelestia, pro temporalibus sempiterna. Per Dominum. »

Ce texte est remarquable par sa structure qui l'apparente à notre *oratio fidelium* du vendredi saint. Sans doute fit-il partie d'une série d'intentions proposées à la messe. Il n'est probablement ni romain ni très ancien. Le trait final trahit l'inspiration orientale[9].

8. *Sacramentaire gélasien*, Éd. H. A. Wilson, p. 261.
9. Cf. *Liturgie de saint Marc*, Éd. F. E. Brightman, p. 120.

Presque toutes les liturgies, certes, comportent une prière pour les donateurs, mais sans, comme celle-ci, parler d'*agape*. Le lien primitif avec la messe est maintenu. Notons encore qu'on n'y demande pas seulement que Dieu agrée le geste d'offrande (*sit Deo semper accepta*), mais qu'il récompense par des biens spirituels l'oblateur de biens temporels.

C'est de l'agape aussi que procèdent, par une voie parallèle, les démarches charitables dont parle saint Justin dans ses descriptions de la messe. Ayant rappelé l'institution de l'eucharistie par Jésus, l'apologiste ajoute[10] :

> De ces choses nous faisons mémoire entre nous. Ceux qui ont du bien viennent en aide à tous ceux qui sont dans le besoin, et nous nous prêtons mutuellement assistance. Sur toutes nos offrandes nous bénissons le Créateur de l'univers...

Suit alors, sans transition, la description de la messe et l'envoi du pain consacré aux absents.

Enchaînant, Justin poursuit aussitôt :

> Ceux qui sont dans l'abondance et qui veulent donner donnent librement, chacun ce qu'il veut, et ce qui est recueilli est remis à celui qui préside, et il assiste les orphelins, les veuves, les malades, les indigents, les prisonniers, les hôtes étrangers; en un mot, il secourt tous ceux qui sont dans le besoin.
>
> Si nous nous assemblons tous, le jour du soleil, c'est parce que...

Et la description continue.

Le ministère de charité est ici clairement relié à la célébration eucharistique, et les objets à distribuer sont dits y recevoir une bénédiction. La bienfaisance accompagne ainsi le culte et s'y insère. Dès qu'on la veut collective, il en sera nécessairement de la sorte, sous une forme ou sous une autre, car les chrétiens ne se sont jamais réunis régulièrement et obligatoirement que pour l'eucharistie. C'est forcément alors qu'on fait les offrandes ou recueille les aumônes spontanées. Saint Paul en donnait déjà l'exemple en organisant les quêtes pour l'Église de Jérusalem[11].

Cette solidarité avec le sacrifice n'est pas sans créer quel-

10. Ire Apologie, c. 67.
11. I Cor., XVI, 1, etc.

que ambiguïté, du fait que, quand on parle d'offrande à la messe, l'on entend le plus souvent non pas la quête ou l'aumône, mais l'offrande cultuelle du pain et du vin. Il importe de les soigneusement distinguer.

Appliquons-nous à comprendre d'abord la portée et l'importance de l'offrande cultuelle. Nous verrons mieux ensuite ses rapports avec la quête.

Les auteurs ne sont pas d'accord sur l'origine et l'extension de la *procession rituelle* d'offrande. Elle n'est pas primitive et ne fut pas en usage partout. En maints lieux, les fidèles portaient leur oblation à la sacristie ou à tel autre endroit, avant ou pendant la messe. Il y eut donc différentes manières d'offrir. Mais ce n'est pas là ce qui nous intéresse en ce moment. Ce que nous recherchons, c'est le sens donné à l'offrande elle-même.

Un texte d'Hippolyte, dans sa *Tradition apostolique* déjà citée, va nous aider à le comprendre. On ne traduit pas toujours exactement ce témoignage, pour lequel nous n'avons malheureusement pas l'excellente version latine. Cependant l'accord des trois versions orientales avec le *Testamentum Domini* en garantit l'authenticité[12]. Il s'agit à cet endroit des derniers préparatifs du baptême. Hippolyte avertit le catéchumène qu'il ne pourra prendre avec lui aucun des objets dont il se servait auparavant, mais seulement ce qui est nécessaire pour l'eucharistie. Voici une traduction latine de ces curieux passages[13] :

> « Baptizandi ne inferant ullam rem, nisi solum quod quisque inferet propter eucharistiam; oportet enim eum qui dignus est, offerre suam prosphoram ad horam. »

Le *Testamentum* syrien a très bien résumé l'avertissement[14] :

> « Suscepturi baptismum, nihil secum afferent praeter unum *panem* ad eucharistiam. »

12. Sur le problème textuel, voir Botte, *op. cit.*, pp. 12-17.
13. Éd. Botte, *op. cit.*, p. 49.
14. Éd. Rahmani, p. 127. Se basant sur la version anglaise du copte donnée par Horner, on a substitué parfois le mot *vase* au mot *objet*. Peut-être le grec avait-il σκεῦος.

Qu'il s'agisse du pain à offrir devient clair quand on lit la fin de la phrase :

> *car* il faut que celui qui est digne (c'est-à-dire rendu digne par le baptême) offre au moment voulu son offrande.

L'interdiction de prendre avec soi aucun objet était donc levée en faveur du seul pain de l'oblation qui suivait immédiatement le baptême. Cette mention paraît vraiment révélatrice. Elle suppose que le pain du sacrifice doit obligatoirement être offert par le fidèle. C'est l'ensemble des pains ainsi offerts qui constituera l'*oblatio Ecclesiae* dont parle plus loin Hippolyte. Aujourd'hui le sacristain fait venir de n'importe où le pain. Il est l'*oblatio Ecclesiae* du fait qu'on l'offre au nom de l'assemblée. Aux premiers siècles, il n'en allait pas ainsi. L'offrande de chacun doit être réelle. Il n'y a pas d'autres pains que ceux qu'ont apportés les fidèles. C'est pourquoi le baptisé, s'il veut communier, doit offrir.

Peu après Hippolyte, saint Cyprien reprochera justement aux riches de venir à l'église sans leur « sacrificium ». « Tu ne célèbres pas vraiment le *dominicum*, s'écrie-t-il[15], toi qui reçois à la communion « partem de sacrificio quod pauper obtulit ». On sent que dès lors il était difficile de maintenir chez les fidèles l'universalité de l'offrande.

Cinquante ans plus tard, le Concile d'Elvire, en Espagne, rappellera[16] qu'on ne peut pas recevoir l'offrande de quelqu'un qui ne doit pas communier. Dans l'ancienne liturgie romaine des scrutins[17], une rubrique stipule qu'aux jours de scrutin les parents ou les parrains des catéchumènes devront offrir un pain pour ceux-ci : « Et offeruntur oblationes a parentibus vel ab his qui ipsos suscepturi sunt. » Ce texte révèle un point de vue souvent inaperçu. Un catéchumène, en effet, n'a pas le droit d'*offrir* le sacrifice, mais on offrira *pour lui*, c'est-à-dire *à son intention*, comme on offrait aussi pour un défunt, c'est-à-dire à son profit, car on ne peut se dispenser de l'offrande matérielle.

L'histoire des religions témoigne à satiété combien le geste humain d'offrir est universel. Il est à double fin :

15. *De opere et eelemos*, 15.
16. En 305, can. 28.
17. M. Andrieu, *Les Ordines romani*, II, 425 (nn. 32-33).

offrir est un acte de religion — *ad gloriam nominis tui* — en tant qu'hommage généreux à la divinité, par l'abandon, à la fois réel et symbolique, d'un bien sacrifié à Dieu. Mais en même temps que d'hommage, l'offrande a valeur de prière, en vue d'obtenir la faveur divine — *ad utilitatem quoque nostram*. De cela aussi toute l'histoire des hommes témoigne. Aujourd'hui encore, dans tout sanctuaire où il vient implorer, le fidèle veut donner : s'il n'y a pas de tronc, il jette son argent par terre. Ce détachement est comme le prix de la faveur qu'il espère de son Dieu. « Concorda cum fratre tuo », disait saint Optat au donatiste[18], « ut possit *pro te* sacerdos offere. » Saint Augustin parlera de même[19] : « Sacerdos *accipit a te* quod *pro te* offerat, quando vis *placare Deum pro peccatis tuis*. » Toutes nos secrètes font écho à ce sentiment universel, qui a trouvé sa réalisation sublime sur la croix, où l'oblation sanglante fut à la fois hommage infini et infinie supplication.

Quelle que soit la valeur d'un sacrifice, le geste même d'*offrir* est plus expressif de l'instinct religieux que la spécification des dons offerts. C'est pourquoi, sans doute, l'on voit dès les premiers siècles, à l'oblation du pain et du vin, se mêler celle d'autres dons.

De ces offrandes spontanées, innombrables sont les exemples. Le plus ancien connu et le plus explicite est sans doute encore celui d'Hippolyte, qui annexe à l'anaphore prononcée sur le pain et le vin une bénédiction de l'huile, du fromage et des olives, et en donne les formules[20] :

« Si on offre de l'huile, qu'il rende grâces comme pour le pain et le vin, non dans les mêmes termes, mais dans le même sens :

> « De même qu'en sanctifiant cette huile, par laquelle vous avez oint les rois, les prêtres et les prophètes, vous donnez la sainteté à ceux qui en usent et la reçoivent, qu'elle procure de même le réconfort à tous ceux qui en goûtent et la santé à ceux qui en font usage.

« De même, si on offre du fromage et des olives, qu'il dise ainsi :

> « Sanctifiez ce lait qui est coagulé, en nous coagulant à votre cha-

18. *De schismate Donatistarum*, VI, 1. P. L., 11, 1065.
19. *Enarr. in Psalm.*, 129, 7.
20. Botte, pp. 33-35.

rité. Faites qu'il ne perde jamais sa douceur, ce fruit de l'olivier qui est le symbole de l'abondance que vous avez fait couler de l'arbre, pour tous ceux qui espèrent en vous.

« En toute bénédiction qu'on dise :

« Gloire à vous, Père et Fils, avec l'Esprit-Saint dans la sainte Église, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen. »

Nous avons vu plus haut que la portée de ces bénédictions était soigneusement distinguée de celle, beaucoup plus sacrée, de l'eucharistie. Elles étaient analogues à celles des prémices, dont parle aussi Hippolyte[21] :

Dès qu'ils commencent à (cueillir) les fruits qui ont poussé, que tous s'empressent d'en offrir à l'évêque. Que celui-ci, en les offrant, les bénisse et nomme celui qui les a offerts, en disant : « Nous vous rendons grâces, ô Dieu, et nous vous offrons les prémices des fruits que vous nous avez donnés pour en jouir, après les avoir produits par votre parole, en ordonnant à la terre de porter toute sorte de fruits, pour la joie et la nourriture des hommes et de tous les animaux. De tout cela nous vous louons, ô Dieu, et de tous les bienfaits que vous nous avez accordés en ornant pour nous la création tout entière de fruits variés, par votre Enfant Jésus-Christ Notre-Seigneur, par qui vous avez la gloire dans les siècles des siècles. Amen. »

« Voici, dit-il, les fruits que l'on bénit : raisin, figue, grenade, olive, poire, pomme, mûre, pêche, cerise, amande, prune; pas la pastèque, ni le melon, ni le concombre, ni le champignon, ni l'ail, ni aucun autre légume. Mais on offre aussi parfois des fleurs. Qu'on offre la rose et le lis, mais non d'autres fleurs. En tout ce dont on use, qu'on rende grâces au Dieu saint, en en usant pour sa gloire. »

Vers le même temps, en Syrie, l'auteur de la *Didascalie* constate les mêmes pratiques, en explique le sens et tente de les réglementer[22].

Il y a des parts, dîmes et prémices destinées à notre grand-prêtre et à ses ministres... Les θυσίαι de jadis sont maintenant les prières, supplications et εὐχαριστίαι ; les prémices, parts, dîmes et dons de jadis sont maintenant les offrandes — les *prosphorai* — qui, par les évêques sont offertes au Seigneur Dieu, *en rémission des péchés.*

... Vos offrandes, présentez-les donc à l'évêque, soit directement soit par les diacres. Les ayant reçues il les partagera équitablement,

21. Botte, pp. 63-64.
22. II, 26-27. Éd. Connolly, pp. 86-88.

car l'évêque connaît parfaitement qui est dans le besoin (plus haut l'auteur avait spécifié : *orphelins, veuves, pauvres, étrangers*) et il donne à chacun comme il convient, pour que tel ne reçoive pas plusieurs fois en un jour ou en une semaine, tandis que tel autre ne reçoit rien.

Ce texte si noble montre parfaitement en quoi devait consister l'exercice de la charité commune : on offre à l'évêque, dans la messe et hors la messe, se fiant à lui pour la répartition des dons offerts, et l'on attend pour soi, de ce geste, la rémission de ses fautes, car l'aumône, dit Tobie, couvre la multitude des fautes.

C'est exclusivement à l'évêque et à ses diacres que les dons de la charité chrétienne étaient confiés. La *Didascalie* n'hésite pas à charger gravement la conscience des pasteurs de ce ministère sacré[23] :

Pas de luxe pour vous, leur dit-il, à l'ouvrier suffit le vêtement et la nourriture. Soyez de bons dispensateurs de Dieu. Les dons remis et confiés à l'Église, dispensez-les fidèlement aux orphelins, aux veuves, aux affligés, aux étrangers, sachant que vous aurez à en rendre compte à Dieu. Distribuez donc et donnez aux indigents. Vous aussi nourrissez-vous et vivez des biens d'Église, non pour les consommer vous-mêmes tous, mais pour les partager avec les pauvres.

Ce sont là d'éloquents témoignages et encore bien proches des origines! On y reconnaît, intact, l'esprit de l'agape. La bienfaisance est restée toute religieuse, très liée aux actes du culte, très ecclésiastique. Sans doute, les usages ont déjà évolué, mais ils gardent malgré tout leur empreinte quasi familiale. Charité est toujours synonyme d'amour.

La distinction entre ce qu'on peut offrir à la messe et ce qu'on donne ailleurs ne semble pas encore clairement établie. Il faudra bien pourtant qu'interviennent des règles, car ni le sanctuaire ni la sacristie ne sont des magasins. Déjà les *Constitutions apostoliques*, rédigées à la fin du IV[e] siècle dans la même région que la *Didascalie*, réagissent fortement[24] :

L'évêque qui aura offert à l'autel du miel ou du lait, ou des oiseaux, ou des animaux, ou des légumes, sera déposé. On ne

23. II, 25. Éd. Connolly, pp. 78-80.
24. L. VIII, c. 47, 2-3.

pourra présenter à l'autel en temps opportun que du blé nouveau ou des raisins, de l'huile pour la lampe ou de l'encens pour le moment de la divine oblation.

Ceci pour l'Orient.

Presque au même moment, le troisième Concile de Carthage (397) précisait[25] que, « in sacramentis corporis et sanguinis Domini », on n'offrira que « *quod ipse Dominus tradidit, hoc est panis et vinum aquae mixtum* ». Une addition mentionne cependant le miel et le lait offerts à la messe de baptême d'un enfant, et spécifie que ces dons sont offerts à l'autel, *in altari offeratur*, mais qu'ils reçoivent une bénédiction propre, les distinguant *a sacramento dominici corporis et sanguinis*. Voilà pour l'Afrique.

A Rome, au VII^e^ siècle, le saint chrême, béni le jeudi saint avant le *per quem haec omnia*, est pris, dit la rubrique, *de ampullis quas offerunt populi*. La règle restrictive subit donc, là aussi, quelque atténuation, survivance de l'ancienne liberté.

Les témoignages fournis par la Gaule sont plus expressifs encore d'une discipline flottante en tout ce domaine de l'oblation. Les *Statuta Ecclesiae antiqua*, qui remontent au V^e^ siècle[26], parlent des offrandes des hérétiques : *oblationes dissidentium*, disent-ils[27], *in sacrario neque in gazophylacio recipiantur*. On les refusera donc, tant celles qu'on reçoit à la sacristie — sans doute en vue de l'eucharistie — que celles qu'on dépose dans le trésor, *in gazophylacio*. C'est apparemment la règle de la sricte distinction des deux sortes d'offrande.

Cependant, quelques années plus tard, l'évêque pratique que fut saint Césaire d'Arles donnait à ses diocésains des directives plus nuancées[28] : « Avant tout, faites l'aumône aux pauvres selon vos moyens, offrez des oblations qui seront consacrées à l'autel, car le riche doit rougir de communier de l'oblation d'un autre; que ceux qui le peuvent présentent des cierges ou de l'huile à mettre dans les lampes. » Remarquez combien est resté vivant à Arles le prin-

25. Mansi, 3, 884, can. 24.
26. Sur le problème de leur origine, voir D.-B. Botte, dans *Recherches de Théol. anc. et méd.*, 11, 1939, pp. 223-241.
27. Mansi, 3, 958, Stat. 93.
28. Éd. Morin, s. XIII, 2; I, 63.

cipe antique d'une oblation personnelle de la matière du sacrifice.

Peu après, à Mâcon, l'épiscopat gaulois le formulera encore avec insistance[29] : « Que, tous les dimanches, l'oblation soit présentée par tous, hommes et femmes, *altaris oblatio tam panis quam vini.* » On sent bien qu'en Gaule, comme ailleurs, l'offrande tendait à cesser d'être générale.

L'âge d'or est passé. La présentation du pain et du vin deviendra vite facultative; celle des autres dons l'avait toujours été.

Mais en Espagne, nous allons apprendre du nouveau. Un canon du premier Concile de Braga, au milieu du VI[e] siècle (563), décrit un rite qui ressemble déjà singulièrement à nos quêtes[30] : « Si quelque chose est offert, soit qu'on le recueille des fidèles, soit à l'occasion des fêtes de martyrs ou des commémoraisons des défunts, un clerc gardera ces offrandes et, une fois ou deux par an, les partagera entre tous les clercs. » Il était d'ailleurs interdit d'offrir, à l'église, autre chose que le pain et le vin.

Mais voici que, moins d'un siècle après, — en 666, — un canon du Concile de Merida nous révèle[31] l'habitude s'introduisant chez les fidèles de donner, *in ecclesia diebus festis*, une pièce de monnaie, *a fidelibus pecuniam novimus poni*, à l'intention du clergé. L'usage ne reçoit pas de blâme. Bien plus, saint Isidore lui-même en réglera bientôt la discipline[32] : c'est l'archidiacre, dit-il, qui recevra cet argent, *collectam pecuniam de communione*, et il la remettra à l'évêque.

Cette substitution d'une somme d'argent aux dons en nature est nouvelle. Elle marque un tournant dans cette histoire : c'était une simplification trop utile pour ne pas se répandre rapidement.

Elle aura, dans la suite, d'assez sérieuses conséquences, mais il faut noter que, à l'origine, la signification du geste d'offrir n'en était pas altérée. Lorsqu'elle se faisait en vue de la messe publique, cette offrande pécuniaire signifiait toujours la part que le fidèle prend, par son oblation, au

29. IV[e] Concile, 585, c. 4. Mansi, 9, 951.
30. Can. 21. Mansi, 9, 779.
31. Mansi, 11, 83, c. 14.
32. Ep. 1, 12. P. L., 83, c. 896.

sacrifice de la communauté, pour que Dieu l'agrée et accorde à chaque oblateur les grâces qu'il souhaite. Mais, dans le cas d'une messe privée, en faveur d'un défunt par exemple, il n'y a plus d'oblation commune, et l'intention particulière — ici le salut du défunt — est beaucoup plus accusée.

On peut dès lors pressentir ce qui va se passer : les messes privées avec leurs intentions précises, et d'une certaine manière exclusives, vont se multiplier, et l'usage d'offrir une pièce de monnaie s'étant généralisée, on en viendra sans heurt au *stipendium* pour telle intention particulière, et d'autant plus naturellement que, dès l'antiquité, les offrandes non-eucharistiques de la messe servaient, au moins partiellement, à l'entretien du clergé.

Tout cela par une évolution très correcte, certes. Mais avec quelle joie il faut saluer la résurrection, là où c'est possible, de l'usage ancien, si beau, si suggestif, si simplement naturel, d'une offrande, par chaque fidèle, de la matière même du sacrifice commun!

Revenons à notre propos.

Il était fatal que le geste massif de l'offrande générale se perdît, surtout là où il n'était pas soutenu par le rite de la procession de l'offertoire, inconnu de la plupart des Églises, notamment en Orient. Les dons cessent donc peu à peu d'être offerts par tous, même les dons eucharistiques.

Quant aux offrandes de charité, elles se maintiendront très inégalement : soutenir le denier du culte a toujours été chose difficile.

On tenta presque partout de leur donner un stimulant efficace, mais assez dangereux, en recommandant publiquement aux prières les donateurs. Nous avons cité plus haut l'une de ces *commendationes* en faveur de ceux *qui faciunt agape*. A Rome, Innocent I[er] parlait déjà[33] d'une *commendatio nominum* qui devait aboutir à notre commémoraison des vivants.

Les Églises orientales ne firent pas ici exception :

> Souviens-toi, Seigneur, — dit la liturgie de saint Jacques[34] — de ceux qui dans tes églises ont présenté ou présentent les offrandes,

33. Dans sa lettre à Decentius. P. L., 20, c. 554.
34. Éd. Mercier. *Patr. Orient.*, XXVI, p. 213.

et des pauvres dont ils se souviennent, et de ceux qui se sont recommandés à nos prières.

Daigne aussi, Seigneur, te souvenir de ceux qui ont offert aujourd'hui à ton autel leurs oblations, et de ceux pour lesquels chacun a offert, et qu'il a dans le cœur, et de ceux dont les noms sont prononcés en ce moment devant toi.

L'usage est passé très tôt dans la liturgie gallicane. « Ayant prononcé les noms des oblateurs, — dit un *post nomina* du *Missale gothicum*[35], — nous implorons la miséricorde de Dieu pour que les oblateurs soient l'objet de ses complaisances, que leurs offrandes soient reçues comme un encens parfumé; qu'aux défunts pour qui elles furent offertes soit accordée l'éternelle béatitude et aux vivants la grâce de la divine bonté... »

Cette proclamation des noms ressemble un peu trop à nos listes modernes de souscription, où la vanité, souvent pharisienne, trouve facilement son compte.

Déjà saint Jérôme dénonçait[36], avec son impitoyable âpreté, le mensonge moral de certaines offrandes spectaculaires.

Il stigmatise ces gens en charge, oppresseurs et voleurs, *qui opprimunt per potentiam vel furta committunt* et qui ensuite donnent ostensiblement quelque chose aux pauvres, *de multis parva*, pour tirer gloire de leurs crimes et entendre le diacre proclamer publiquement leur nom parmi les donateurs : « Un tel offre autant », « Une telle a promis autant »; et les voilà se complaisant dans les applaudissements de la foule, *placentque sibi ad plausum populi*.

Sur cette satire à la manière de Juvénal, nous pouvons clore notre modeste enquête. Il a paru inutile de la charger, par une érudition facile, de plus nombreux textes. J'ai visé à ce que la physionomie d'ensemble fût véridique. Elle est certes complexe et confuse, parce que telle fut la réalité.

Le moment est venu de dégager ses enseignements.

Dans cette histoire se mêlent sans cesse trois choses différentes qu'il importe de distinguer :

— l'offrande de la matière du sacrifice,

35. Éd. Bannister. *Missa dominicalis*, IV, n. 501.
36. Dans son commentaire sur Ézéchiel, l. 6. P. L., 25, c. 175.

— les offrandes pour les frais du culte (personnes et choses),

— les offrandes pour les nécessiteux.

Reprenons-les l'une après l'autre.

1. L'offrande de la matière du sacrifice — pain et vin — est à l'origine du *stipendium* actuel, nous l'avons vu. Mais le *stipendium* tend à monopoliser un rite commun. Cette communauté — ou plutôt le sens perçu de cette communauté — réunissait en un seul acte fraternel les intentions de tous et manifestait par là le *vinculum caritatis* qui lie spirituellement toute l'assemblée. Le *stipendium* n'y contredit pas radicalement, car il ne conditionne que le *fructus specialis* de la messe, sans confisquer au profit d'un seul le *fructus generalis*, et nous avons vu plus haut que, jadis, l'oblateur du pain et du vin n'était pas non plus sans attendre de son oblation un *fructus specialis*, à son profit, ou pour un défunt, ou en vue d'une autre fin.

Cependant le fait seul que toutes les hosties consacrées avaient été apportées par les fidèles eux-mêmes, conscients que cette multiplicité serait tantôt convertie en l'unique corps du Christ, faisait éclater à leurs yeux le principe d'unité fraternelle posé par saint Paul : *unum corpus multi sumus : omnes enim de uno pane participamus.*

Même aujourd'hui, l'offrande du pain et du vin reste expressive de l'unité chrétienne, de la commune détresse et des communs espoirs de l'assemblée : *offerimus... pro nostra et totius mundi salute*, non moins que de notre adoration et de la volonté d'exprimer à Dieu notre totale appartenance.

Ce geste est vraiment, par sa fonction spirituelle, d'un tout autre ordre que celui des offrandes pour le clergé ou pour les pauvres. On comprend que l'Église ait persévéramment tendu à l'en distinguer. C'est une démarche de fraternité, de la plus profonde, de la plus sacrée aussi, par là qu'elle exprime l'égalité de toutes les âmes devant la majesté, la miséricorde et le salut de Dieu : *Omnes egent gloriam Dei.*

2. Passons à la quête proprement dite. Elle a une autre fonction, disions-nous, mais non moins nécessaire : celle

de cimenter la charité dans les âmes chrétiennes, en les forçant à donner moins symboliquement que par la seule offrande eucharistique, encore que celle-ci, en nous rappelant le principe sacré de notre solidarité à tous dans le Christ, aide à comprendre le sens chrétien de la quête. C'est pourquoi il est si bon que celle-ci ait lieu dans le temple, où c'est la communauté qui est invitée à secourir ses membres.

Nous avons néanmoins constaté que, dès les premiers siècles, la collaboration des fidèles aux besoins du culte et au soulagement de leurs frères ne se faisait pas exclusivement à l'église. Les nécessités étaient alors déjà trop pressantes et trop vastes. Que dire d'aujourd'hui, où la dimension de toutes choses s'est infiniment grandie! L'immense majorité des dons nécessaires au soutien d'une communauté paroissiale sera forcément extra-cultuelle. La quête elle-même est ainsi devenue quasi symbolique, son importance demeurant essentielle, par cela même qu'elle est un symbole : celui de l'obligation de contribuer aux nécessités communes[37].

3. Mais si l'on veut rester vraiment dans la grande ligne chrétienne, c'est à la quête pour les pauvres qu'il faut attribuer l'importance première. A l'évêque et à ses diacres étaient confiées jadis les offrandes. Encore que devant servir partiellement aux besoins du culte et du clergé, elles étaient destinées surtout aux indigents. Il vaudrait mieux, certes, qu'il n'y eût plus de pauvres parmi nous, et l'action sociale doit tendre à déprolétariser les masses, mais il y aura toujours des nécessiteux, et la justice ne peut pas dessécher en nous la bonté. Le chrétien doit être instruit persévéramment, par la parole et par les actes, à comprendre et à honorer la grande dignité des pauvres dans l'Église : « J'avais faim et vous m'avez donné à manger... C'est à moi que vous l'avez fait. »

4. Mais les institutions ne valent que par l'esprit qui les anime. Les grandes leçons chrétiennes données par la doctrine et par l'histoire ne seront vivantes, ne seront compri-

37. En certaines paroisses le pasteur accentue la signification de la quête en faisant connaître annuellement à ses ouailles l'emploi des sommes qu'on lui a confiées et quelles sont les dépenses à prévoir.

ses de façon durable que là où existe un esprit *communautaire*. On a dit avec raison que le créer et le maintenir dans une paroisse est l'alpha et l'oméga de l'apostolat. Or cet esprit se nourrit et se développe en mille occasions qui ne sont pas toutes d'ordre directement religieux. Les habitants d'une rue ou d'un quartier se sentent solidaires les uns des autres par une infinité de choses, d'intérêts, d'habitudes, de services rendus... Ce n'est donc pas à part de tout cela, mais par un infini réseau de démarches liées à tout cela, que se crée la solidarité paroissiale; et, sans aucun doute, la bonté agissante du pasteur, communiquée à ceux qui l'entourent, prête à tous les dévouements, à toutes les charités, fera de lui la cellule génératrice du vrai corps paroissial. Ainsi, Dieu aidant, se forme une vivante communauté.

Cependant, pour qu'elle soit réellement chrétienne, pour que circule et se répande en elle la sève de la charité divine qui la vivifiera, il est indispensable que son centre, sa maison de famille soit l'église, que sa réunion de famille soit la messe. L'Évangile d'amour qu'y prêche à tous le pasteur de tous, le sacrifice du Christ qu'on y célèbre pour le monde entier, le baptême qui a introduit chacun dans la divine fraternité, la commune prière qui monte vers le Père commun, le Pain vivant dont se nourrissent tous les membres, conjoints à la Tête, pour mieux exercer leur fonction respective dans l'unique corps, tout cela est irremplaçable.

Je n'ai pas qualité pour en parler davantage devant ceux dont toute la vie est consacrée à en résoudre les problèmes concrets. Je préfère, en terminant, céder la parole à un des vôtres, M. le chanoine Meurice, doyen de Hautmont. Dans un rapport présenté à Louvain[38], il rappelait un mot incisif de Mgr Garrone :

> L'heure peut n'être pas venue de demander à un curé : « Montrez-moi votre union paroissiale. Combien sont-ils ? Montrez-moi votre J.O.C., etc. »
>
> L'heure est toujours venue de lui demander : Votre communauté paroissiale est-elle en mouvement ? Comment ? Avec qui ? Dans quelle direction ? etc. D'autre part : Les milieux de vie sur votre territoire s'animent-ils ? Comment ? Par qui ?

38. Il a été reproduit, en substance, dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, 1948, pp. 178-185.

Et M. Meurice d'ajouter, fort de son expérience :

C'est précisément *ce* mouvement que me paraît être le circuit vital eucharistique de la messe. Et je dis que c'est lui qui oblige le chrétien à devenir, à *être* un missionnaire.

Et il concluait :

La messe fonde la communauté paroissiale vivante et missionnaire. En dehors d'elle, il ne peut en être question.

B. Capelle, O. S. B.

Offrande aux messes d'enfants

(Témoignage de M. le curé de Notre-Dame, Alfortville, diocèse de Paris, pour son équipe paroissiale.)

L'idée essentielle qui a guidé nos recherches était de redonner à nos enfants le sens vrai de leur participation à l'offertoire.

Nous avons pour cela fait converger nos efforts sur la « collecte pour les pauvres », qui n'est évidemment qu'un des buts de la « quête » traditionnelle.

A l'occasion de certaines fêtes, nous avons demandé aux enfants de réserver pour les pauvres, surtout les vieillards, quelques friandises tout au cours de la semaine précédant cette fête. A la réunion du dimanche, ils remettaient leur offrande en procession ou bien à des quêteurs; les offrandes étaient présentées à l'offertoire à côté de l'autel par les servants. Ensuite, on les donnait aux Sœurs pour leurs vieillards. Un jour, une maman apporta en cachette de son fils l'offrande demandée; elle estimait que l'enfant n'avait pas, cette semaine-là, mérité de remettre lui-même cette offrande : c'était pour lui une grosse punition, car il y tenait beaucoup; mais la maman ne voulait pas que la collecte en souffrît.

Par la suite, nous avons demandé aux enfants d'apporter un peu d'argent pour la quête. Mais l'argent ne restait pas entre nos mains, nous demandions aux enfants de nous indiquer eux-mêmes des vieillards pauvres de leur voisinage, et nous les chargions de reporter à l'un d'eux le produit de la quête.

C'est ce dernier procédé qui a été repris sur une plus grande échelle, l'an dernier, dans l'un de nos centres de culte : il s'agit d'une chapelle de secours. Comme le nombre des vieillards indiqués par les enfants augmentait, il a été nécessaire de mettre un peu d'ordre dans la distribution.

Nous avons alors chargé de jeunes persévérants ou persévérantes, du contrôle : listes de vieillards à visiter, calcul des som-

mes reçues, répartitions des sommes et désignation des enfants qui doivent aller visiter les vieux.

Il n'est pas besoin de dire la joie des vieillards à l'occasion de ces visites; mêmes si l'argent remis est modeste, ils sont touchés de voir qu'on a pensé à eux. On précise d'ailleurs aux enfants qu'ils ne doivent pas se limiter à des vieillards « bien pensants » : tout voisin pauvre ou âgé est un « prochain » qu'il faut secourir.

Ce qui demeure intéressant, c'est de lier ces gestes de charité à l'assemblée dominicale et à la messe. Il est très précieux aussi de pouvoir donner quelque responsabilité et un « service » aux persévérants : il semble même, d'après ce cas, que c'est à généraliser pour toute la persévérance et qu'il faudrait s'ingénier à découvrir, pour eux, des activités et d'autres services.

Si l'on veut rappeler l'un des autres buts de la « quête », l'offrande du pain du sacrifice, peut-être faut-il reprendre aussi, au niveau des enfants, l'offrande du pain béni. Nous avons plusieurs fois suggérer aux enfants d'apporter à la messe un morceau de pain : ce pain est ramassé au moment de la quête, puis offert au moment de l'offertoire normal; ensuite on le partage et il est redistribué aux enfants à la fin de la messe. Les enfants n'ont pas les inquiétudes d'hygiène qu'on rencontre chez les grandes personnes!...

Peut-être pourrait-on enfin affecter certaines quêtes à l'achat d'objets bien déterminés servant au culte et le dire aux enfants; puis, quand les sommes suffisantes auraient été réunies, montrer aux enfants les objets achetés grâce à eux et leur enseigner par là une autre destination de la quête qui est l'entretien général des choses de l'assemblée chrétienne.

Il n'y a en tout cela que des suggestions et des tentatives : certaines ont été pratiquées, croyons-nous, à Saint-Alban, par l'abbé Rémilleux, du moins nous l'avons appris par la suite. Et nous serions heureux de recevoir d'autres indications allant dans le même sens et relevant de la même recherche.

R. Maréchal, curé.

LES RITES
DE LA COMMUNION EUCHARISTIQUE

A un fidèle qui doutait de la validité de son baptême, l'évêque saint Denys d'Alexandrie rappelle « sa communion pendant longtemps... Il a entendu l'Eucharistie et répondu avec les autres l'acclamation de l'*Amen*; il s'est tenu près de la Table, il a tendu les mains pour recevoir la sainte nourriture, il l'a prise et a été participant du Corps et du Sang de Notre-Seigneur[1] ». Lorsqu'un pasteur du III^e^ siècle a besoin de remémorer à quelqu'un de son troupeau les données de base de l'expérience chrétienne, c'est aux rites de la communion eucharistique qu'il fait appel.

La présente conférence doit montrer à des pasteurs comment les rites de la communion eucharistique nous engagent et engagent nos fidèles dans une charité, nous engagent dans l'unité de l'Église.

Le mot de communion comporte pour des Français du XX^e^ siècle une double équivoque qu'il importe de dissiper dès l'abord. Pour nous, l'expression « communion eucharistique » a un sens purement individuel. Quand quelqu'un dit qu'il a communié, il est impossible d'en inférer s'il a communié à la messe ou en dehors de la messe, et s'il a communié seul ou en même temps que d'autres : il veut simplement dire qu'il a reçu le Corps du Christ. Et l'expression « recevoir la communion » n'a aucun rapport avec une autre expression à peu près sortie de l'usage chrétien, devenue profane, voire quelque peu vague et sentimentale : être en communion avec quelqu'un, se sentir en communion.

1. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 9, 4 (éd. Schwartz, II, 648-649; éd. Grapin, II, 310).

Au contraire, pour toute la Tradition de l'Église jusqu'en plein Moyen-Age, la *communio*, la κοινωνία eucharistique ne se replie jamais sur un individu. Comme dit Bernold de Constance, « il n'y a de communion proprement dite que si plusieurs participent au même sacrifice[2] ».

Par ailleurs, pour le Nouveau Testament et pour les Pères, l'Église est constituée par une communion. Les chrétiens sont en communion avec une Église locale et avec un évêque. L'évêque et son Église sont, à leur tour, en communion avec tous les autres évêques et particulièrement avec le premier des évêques et leur chef, l'évêque de Rome. Contre les donatistes qui la déchirent, saint Augustin proclame : « Les témoignages des écritures canoniques démontrent sans qu'elles aient besoin d'interprète que l'Église consiste dans la communion de tout l'univers. » — « *Nullo interprete indigent canonicarum scripturarum testimonia quae commendant Ecclesiam in totius orbis communione consistere*[3]. » Nous ne saurions comprendre les rites traditionnels de la communion eucharistique hors de cette perspective de la communion ecclésiale.

La messe-communion et l'Église-communion sont inséparables l'une de l'autre.

Une autre équivoque concerne les rapports entre la communion et le sacrifice que certains théologiens modernes disjoignent d'une manière excessive. A les entendre, les fidèles assistent au sacrifice, puis communient au sacrement, à la fin du sacrifice ou à un autre moment. Cette manière de parler n'est pas traditionnelle. S'il est vrai qu'il y a un moment dans la messe où le prêtre et les fidèles communient ensemble au Corps et au Sang du Christ, nous verrons qu'il n'est pas possible d'abstraire ce moment de l'ensemble de la messe. Et nous verrons même que la communion en dehors de la messe, qui est aussi ancienne que l'Église, a un rapport traditionnel à la messe différent de celui que nous imaginons.

2. *Micrologue*, 51 (P. L., 151, 1014). — Sur l'idée de communion et ses modes d'expression dans l'Église ancienne, cf. l'étude fondamentale du P. L. Hertling, S.J., « Communio und Primat », dans *Xenia Piana* (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. 7), Rome, 1943, pp. 1-48.

3. *Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum*, XX, 56 (C.S.E.L., 52, 305; P. L., 43, 434). Si cet ouvrage n'est pas de saint Augustin, il est sûrement d'un contemporain.

Examinons d'abord en eux-mêmes les rites anciens de la communion eucharistique, puis l'engagement de la communauté dans ces rites, la participation aux rites de la communion.

L'histoire des rites.

L'histoire des rites de la communion se divise naturellement en trois périodes : la période des persécutions qui couvre les trois premiers siècles; la grande période créatrice qui va du IV^e^ au VII^e^ siècle; la période médiévale à partir du VIII^e^ siècle. Pendant les trois premiers siècles jusqu'à la paix de l'Église, la communion se réduit à ses rites essentiels; du IV^e^ au VII^e^ siècle environ, elle prend dans les diverses liturgies régionales toute son ampleur et sa structure définitive; après le VIII^e^ siècle, les rites de la communion ne reçoivent plus que des additions secondaires.

Cinquante ans environ après la mort de l'apôtre saint Jean, saint Justin décrit ainsi la messe qui suit un baptême :

> Après avoir baptisé celui qui croit et s'est joint à nous, nous le conduisons vers les frères, comme nous les appelons, là où ils sont assemblés : ensemble avec ferveur nous prions pour nous et pour le baptisé et pour tous les autres qui sont en tout lieu, afin d'obtenir d'être trouvés, nous qui avons connu la vérité, gens de bonne vie et fidèles aux préceptes reçus, afin d'opérer notre salut éternel. A la fin des prières nous nous embrassons les uns les autres[4].

Ce texte et d'autres textes contemporains nous montrent que le baptême et les autres réunions liturgiques — nous dirions les offices — sont suivis d'une prière collective pour tous les membres de l'Église et pour leurs besoins et que l'on conclut cette prière par le baiser de paix[5]. Tertullien, témoin de cet usage, dit que le baiser de paix est le sceau de la prière, « *signaculum orationis*[6] », c'est-à-dire qu'il en garantit la sincérité : il est inutile de demander quelque chose à Dieu si nous n'aimons pas nos frères *in caritate non ficta*, sans hypocrisie; il est inutile de prier pour les chré-

4. *Apol.*, I, 65, 1-2 (éd. Pautigny, p. 138).
5. Cf. les textes dans Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, p. 16.
6. *De oratione*, 18 (C.S.E.L., 20 191; P. L., 1, 1177).

tiens qui sont au loin, et pour toute l'Église, si une rancune ou un dissentiment nous sépare de nos proches : il faut d'abord nous réconcilier.

Plus profondément, le rite du baiser de paix, qui termine alors chaque réunion liturgique, exprime la communion de tous les membres de l'Église entre eux. Ce sacramental est comme un écho, un reflet de la messe, sacrement de l'unité.

> A ce moment, continue Justin, on présente à celui qui préside les frères du pain et une coupe d'eau et de vin. Il les prend, exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit-Saint, et fait action de grâces abondamment pour ce que Dieu a daigné nous donner ces choses. Quand celui qui préside a achevé les prières et l'action de grâces, tout le peuple présent acclame en disant : « Amen ». Amen en hébreu signifie : Ainsi soit-il [7].

Après le baiser de paix a commencé la messe proprement dite. On a apporté la matière eucharistique devant le président, c'est-à-dire l'évêque, sans geste ni parole : action si simple que nous ne pouvons encore parler d'offertoire. Puis l'évêque a prononcé une grande prière, la même que les Grecs appelleront plus tard anaphore et les Romains canon. Cette prière s'appelle alors eucharistie, c'est-à-dire action de grâces, et elle donne son nom à toute la messe. C'est d'ailleurs la seule prière de toute la messe. Elle exprime à elle seule la signification des différentes parties de la messe, qui sont accomplies en silence : elle commémore la Cène, elle est action de grâces, offrande, prière pour les fruits de la communion. Mais la note dominante, à la différence de notre canon romain, y est l'action de grâces, action de grâces pour tous les bienfaits de l'économie du salut, qui nous sont communiqués dans le sacrement de l'Eucharistie. Comme la prière eucharistique rend grâces au Père pour ses dons et lui demande d'avance qu'ils portent en nous leurs fruits, il n'y aura pas, après la communion, de prière spéciale à cet effet.

Justin mentionne à la fin du canon l' « Amen » [8] du peu-

7. *Apol.*, I, 65, 3-4 (éd. Pautigny, pp. 138-140).

8. L'Amen du canon est un des moments de la messe que la pastorale patristique met le plus en relief.

Il est clair d'ailleurs, comme l'a rappelé l'encyclique *Mediator* (trad. Roguet, p. 41), que l'efficacité du sacrifice ne dépend pas de l'assentiment du peuple fidèle.

ple. A son exemple les Pères de l'Église en parlent souvent : ils soulignent que c'est une acclamation, une acclamation de tous ceux qui sont présents, et qu'elle implique une adhésion : adhésion de notre foi à la consécration qui s'est accomplie, de la même façon que maintenant nous adorons à la grande élévation; adhésion aussi de notre engagement dans le mystère ecclésial que l'Eucharistie réalise. Dans quel autre endroit que Rome, s'exclamera saint Jérôme, « l'Amen résonne-t-il ainsi comme le tonnerre du ciel » ?[9]

> Lorsque celui qui préside a rendu grâces, continue Justin en se répétant, et que tout le peuple a acclamé, ceux qu'on appelle chez nous diacres donnent à chacun des assistants une part du pain, du vin et de l'eau eucharistiés, et ils en portent aux absents[10].

Le rite de la communion est donc extrêmement simple, il se limite à l'indispensable : aussitôt après le canon a lieu la fraction, puis tous communient.

Rompre le pain qu'on va manger ensemble est un des gestes communautaires les plus naturels qui soient : non pas manger en même temps une nourriture semblable, mais se partager la même nourriture. Chez les Juifs, c'était le privilège du chef de famille de rompre le pain pour toute sa maisonnée. Ce geste communautaire, le Christ l'a fait à la dernière Cène : *benedixit, fregit*; et les apôtres y ont vu un des rites essentiels de la messe : pour eux elle s'appelle la « fraction du pain[11] »; et ils y ont vu le rite communautaire par excellence : « Le pain que nous rompons, écrit saint Paul, n'est-il pas la communion, la κοινωνία au Corps du Christ ?[12] »

N'imaginons pas que le pain consacré fut nécessairement unique. A partir du moment où les fidèles ont été nombreux, on a consacré plusieurs pains, mais toujours en les partageant, et l'usage s'est maintenu en Occident jusqu'au XII[e] siècle.

Le symbolisme fondamental de la fraction est un symbolisme communautaire, mais dès la I[re] aux Corinthiens nous trouvons suggéré un symbolisme secondaire concernant

9. In Gal. Comm., I, 2 (P. L., 26, 355).
10. *Apol.*, I, 65, 5 (éd. Pautigny, p. 140).
11. Actes, II, 42, 46; XX, 7.
12. I Cor., X, 17.

cette fois non la communauté, mais la Passion du Christ : comme le pain est brisé en morceaux, de même le corps du Christ a été brisé[13].

En donnant à chacun dans la main un morceau de pain consacré, l'évêque dit : « Le pain du ciel dans le Christ Jésus », et celui qui le reçoit répond : « Amen[14]. » Au sacrement répond la foi. Pas d'autre geste ni d'autre prière. Justin dit que les communiants reçoivent du pain et du vin « eucharistiés » : εὐχαρισθέυτος « eucharistiés », c'est-à-dire non seulement consacrés, mais consacrés au cours d'une action de grâces, de la grande prière eucharistique. Il n'est plus besoin de remercier le Père céleste pour ses dons, ni de lui demander leur fruit : cela a été fait d'avance.

A partir du IV^e^ siècle, la vie de l'Église et son culte se transforment profondément. De secte exposée à des persécutions périodiques, le christianisme devient religion officielle de l'Empire. Naguère le culte chrétien réunissait des fidèles relativement peu nombreux dans des locaux presque semblables à des maisons particulières. Maintenant la liturgie se déroule dans des basiliques souvent vastes et somptueuses où l'on ne craint pas de faire servir toutes les réalités terrestres à la gloire du Dieu véritable. Une communauté de foule succédant progressivement à une communauté de groupe suscitera nécessairement une liturgie plus ample, moins parfaite à certains égards. Le groupe était constitué en communauté par le seul fait qu'il était réuni; la masse aura besoin de chants pour l'entraîner, de prières vocales pour la diriger.

Du IV^e^ au VII^e^ siècle, la liturgie de la messe acquiert sa structure définitive et met en place tous ses éléments majeurs. Énumérons ceux qui intéressent notre sujet :

— Le baiser de paix s'associe à l'offertoire ou à la communion.

— Le canon fait mention des évêques avec lesquels l'évêque du lieu est en communion.

13. I Cor., XI, 24. La mention : « Ceci est mon corps qui est brisé pour vous », se trouve dans le canon romain jusqu'au V^e^ siècle. Elle subsiste dans les liturgies orientales (cf. J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, Rome, 1932, pp. 415 et s.).

14. Hippolyte, *Tradition apostolique*, 23 (éd. Botte, p. 54).

— Si le canon ne se développe pas dans le sens de l'action de grâces et de la prière pour la communion, la fraction et la communion sont désormais accompagnés de chants et de prières parmi lesquelles le *Pater* tient la première place.

— A la fraction s'ajoute la commixtion, c'est-à-dire qu'on jette dans le calice un fragment de pain consacré pour marquer l'unité du sacrifice. La messe romaine a une autre commixtion, liée au rite proprement romain du *fermentum*. Je reviendrai seulement dans la deuxième partie de cet exposé sur le rite du *fermentum* qui engage la pastorale.

L'offertoire se développe, et le baiser de paix, placé juste avant ou après l'offertoire, l'accompagne désormais[15], comme pour obéir à la parole du Sermon sur la montagne : « Si tu présentes ton offrande à l'autel et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis viens présenter ton offrande[16]. » Citant cet enseignement du Christ dans ses catéchèses sur la messe, saint Cyrille de Jérusalem explique :

> Ne croyez pas que ce baiser soit semblable à ceux que des amis échangent sur l'agora; ce n'est pas la même chose. Il unit en effet les âmes l'une à l'autre et réclame l'oubli de tout ressentiment... Le baiser est donc une réconciliation et à cause de cela il est saint, comme le bienheureux Paul le crie quelque part en disant : « Saluez-vous les uns les autres dans un saint baiser[17] », et Pierre : « Dans un baiser de charité[18]. »

La réconciliation complète et l'oubli de tout ressentiment, la paix et la charité ne peuvent être que des dons de Dieu, elles doivent nous venir de Dieu. Aussi le baiser de réconciliation et de paix entre les fidèles est-il précédé dans beaucoup de liturgies par une prière pour la paix, et dans toutes par un salut du prêtre : Εἰρήνη πᾶσι, *Pax Domini sit semper vobiscum*. La paix est un fruit de la présence du

15. Dans la liturgie byzantine qui n'a pas de procession d'offertoire, le baiser de paix s'est lié au symbole de Nicée qui le suit. Le diacre proclame : « Aimons-nous les uns les autres afin que dans un même esprit nous confessions (le second chœur) : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. »

16. Matth., v, 23-24. Cf. saint Cyrille de Jésus, *Catéch. mystag.*, 5, 3 (Quasten, 98-99).

17. I Cor., xvi, 20.

18. I Petr., v, 14.

Saint-Esprit, elle est la paix du Seigneur Jésus, qui ne la donne pas comme le monde la donne. A l'idée profane de paix, — la *pax romana* est l'ordre extérieur de l'empire, — les chrétiens ont donné des dimensions toutes nouvelles : *Pax Dei exsuperat omnem sensum*[19], la paix de Dieu et du Christ règne dans les cœurs[20]; si elle règne dans le cœur de chacun, elle régnera dans l'Église, et *pax* est alors presque synonyme de *communio*. Elle s'épanouira dans l'éternité de la *visio pacis* de la Jérusalem céleste.

Alors que l'usage liturgique le plus ancien et le plus général plaçait le baiser de paix à l'offertoire, Rome et l'Afrique l'avaient, dès le temps de saint Augustin, transféré juste avant la communion : être réconcilié et en paix avec tous nos frères est nécessaire pour pouvoir communier, et, réciproquement, donner le baiser de paix à quelqu'un, c'est reconnaître qu'il appartient à la communion catholique, qu'on est prêt à communier avec lui. Saint Augustin écrit :

> « Convivium Domini unitas est corporis Christi, non solum in sacramento altaris, sed etiam in vinculo pacis[21]. »

Tertullien disait déjà :

> les hérétiques ne sont pas reçus à la paix et à la communion par les Églises qui sont apostoliques en quelque manière[22].

Au Moyen-Age, le baiser de paix est devenu, comme l'expliquent les liturgistes du temps[23], une sorte de substitut de la communion, laquelle s'est alors raréfiée. Au lieu d'être échangé par chacun avec ses voisins, il vient du prêtre, qui a lui-même baisé l'autel, l'hostie ou le calice. On reçoit la paix comme on reçoit le pain bénit ou la bénédiction sacerdotale, et l'usage de l'instrument de paix fait encore davantage oublier le symbolisme de la communion fraternelle.

Les gestes de la fraction et de la communion, accomplis auparavant en silence, sont entourés au IV^e^ siècle de chants et de prières parmi lesquels apparaît le *Pater*, et cela semble si normal que déjà saint Jérôme est convaincu que ce

19. Phil., IV, 7.
20. Col., III, 15.
21. *Ep.* 185, 6, 24 (C.S.E.L., 57, 23; P. L., 33, 804).
22. *De praescriptione*, 32 (C.S.E.L., 70, 41; P. L., 2, 45).
23. Cf. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 2^e^ éd. allemande, t. II, p. 394.

sont les apôtres eux-mêmes qui ont introduit l'*oratio dominica* dans la liturgie de la messe[24]. Placée tantôt avant, tantôt après la fraction, la prière du Seigneur demande toujours le pain quotidien, le pain céleste de l'Eucharistie, elle pardonne les offenses comme le baiser de paix auquel Rome et Carthage l'associent. Récitée en général par tout le peuple, elle est la prière des baptisés, de ceux qui ont reçu l'esprit d'adoption et qui, avec le Christ, peuvent dire à son Père : « Notre Père. » *Audemus dicere : Pater noster.*

Les plus anciennes prières de communion que nous possédons sont, au milieu du IV^e^ siècle, celles de Sérapion, évêque de Thmuis, en Basse-Égypte. Pendant la fraction, l'évêque dit cette prière :

> Dieu de vérité, rendez-nous dignes de cette communion et faites que nos corps reçoivent la pureté, nos âmes l'intelligence et la connaissance. Dieu des miséricordes, donnez-nous la sagesse par la participation au Corps et au Sang, car c'est par votre Fils unique que vous revient la gloire et la puissance dans l'Esprit-Saint maintenant et dans tous les siècles des siècles[25].

Après la communion des clercs le peuple est béni par l'évêque :

> J'étends la main sur ce peuple et je prie que la main de la vérité soit étendue sur ce peuple et que la bénédiction lui soit donnée à cause de votre amour des hommes, Dieu des miséricordes, et à cause des mystères ici présents : que la main de prudence, de force, de modération, de pureté et de toute sainteté bénisse ce peuple et le conserve pour qu'il progresse et s'améliore, par votre Fils unique Jésus-Christ dans l'Esprit-Saint maintenant et dans tous les siècles des siècles[26].

Voici la prière après la communion du peuple :

> Seigneur, nous vous rendons grâces de ce que vous avez appelé ceux qui étaient tombés, attiré à vous les pécheurs et écarté les menaces dont nous étions chargés; par votre amour vous avez pardonné nos fautes, vous les avez effacées par la pénitence et rejetées

24. *Adv. Pelag.*, 3, 15 (P. L., 23, 585). Un texte assez obscur de saint Grégoire le Grand nous apprend que ce pape a probablement transféré le *Pater* juste après le canon, pour le rattacher au noyau essentiel de la messe : dans son esprit les apôtres ne récitaient que les paroles de la consécration et le *Pater*.

25. Eucologe de Sérapion, 14 (Quasten, 64-65).

26. *Ibid.*, 15 (Quasten, 65).

par votre science. Nous vous rendons grâces de ce que vous nous avez donné la communion du Corps et du Sang. Bénissez-nous, bénissez ce peuple, faites-nous avoir part avec le Corps et le Sang [27], par votre Fils unique par lequel à vous est gloire et puissance dans l'Esprit-Saint, maintenant et toujours et dans tous les siècles [28].

Ces oraisons sont le reflet d'une théologie assez personnelle, mais elles ont certains traits communs avec les autres prières anciennes de communion du IV^e^ au VI^e^ siècle, et ces traits marquent déjà une évolution par rapport à l'anaphore d'Hippolyte. Pour celle-ci, l'effet de l'Eucharistie consistait en premier lieu dans la charité et dans l'unité. Elle demandait à Dieu : « Rassemblez dans l'unité les saints qui reçoivent (l'oblation) et accordez-leur d'être remplis de l'Esprit-Saint [29]. » La même idée se retrouve au IV^e^ siècle dans certaines anaphores, plus traditionnelles que les prières de communion, comme l'anaphore de saint Jean Chrysostome [30]; l'anaphore de saint Basile, à la suite d'Hippolyte, dit aussitôt après l'épiclèse : « ... que nous tous qui participons à l'unique pain et à l'unique calice soyons unis les uns aux autres dans la communion de l'unique Esprit-Saint [31]. »

Mais à partir du IV^e^ siècle, les prières nouvelles de communion rapprochent surtout la sainteté du Corps et du Sang du Christ et l'indignité des communiants, et commencent à détailler les fruits d'amélioration morale attendus du sacrement. L'expression la plus forte de l'orientation nouvelle de la piété est la proclamation τά ἅγια τοῖς ἁγίοις, *Sancta sanctis*, répandue dans tout l'Orient, et aussi en Espagne et en Gaule. Théodore de Mopsueste l'explique ainsi :

Le pontife crie : « La chose sainte pour les saints », parce qu'en effet sainte et immortelle est cette nourriture qui est le Corps et le Sang de Notre-Seigneur, et pleine de sainteté, puisque l'Esprit-Saint est descendu sur elle. Or, ce n'est pas tout le monde qui prend cette nourriture, mais ceux-là qui déjà ont été sanctifiés : c'est pourquoi les seuls baptisés la prennent, ceux qui, par une naissance nouvelle

27. En se servant de la parole du Christ avant la Cène : « Tu n'auras point part avec moi » (Jn, XIII, 18). Sérapion souligne dans la participation eucharistique la relation personnelle avec le Sauveur.
28. *Ibid.*, 16 (Quasten, 65-66).
29. *Tradition apostolique* (éd. Botte, Paris, 1946, pp. 32-33).
30. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, p. 330.
31. *Ibid.*

reçue au baptême, ont les prémices de l'Esprit-Saint et par là ont obtenu la faveur de recevoir la sanctification. C'est pour cela que le pontife dit : « La chose sainte pour les saints » et amène les cœurs de tous à être attentifs à la grandeur des dons. Il veut dire ceci : vous devez être attentifs à la grandeur de l'oblation présentée. Il faut savoir que vous prenez une nourriture telle que, par votre nature, vous n'en êtes pas dignes, qui est absolument immortelle et immuable, qu'il n'appartient pas à tout le monde de recevoir, mais seulement à ceux qui ont été sanctifiés [32].

Dans la liturgie romaine, la prière que nous appelons la postcommunion portait autrefois le nom beaucoup plus exact d'oraison *ad complendum*, oraison finale. L'étude de ces oraisons vient ici corroborer l'enseignement de l'encyclique *Mediator* : il n'est pas possible de voir dans la communion le sommet de la messe, ni d'opposer entre la communion et le sacrifice [33]. Il y a des postcommunions romaines qui parlent moins des fruits de la communion au sens moderne du mot que des intentions du sacrifice : les défunts, nos amis, nos bienfaiteurs, ceux qui sont dans l'épreuve [34].

Les postcommunions romaines ont leur tempérament propre, lequel ne prétend pas épuiser tous les aspects de l'Eucharistie. D'autres liturgies que la romaine s'attacheront de préférence à d'autres aspects du mystère. Même en tenant compte des enrichissements modernes du sanctoral, qui apportent une note spirituelle assez nouvelle, les postcommunions de notre missel parlent rarement des dispositions nécessaires pour bien recevoir le sacrement, des vertus que le sacrement entretient et fait grandir en nous, — du fruit ecclésial du sacrement [35], — enfin de l'action de grâces. La postcommunion romaine affirme très fortement que l'Eucharistie nous apporte la rédemption dans sa totalité. A des esprits modernes, les termes employés paraissent vagues et trop généraux; en réalité, nos analyses ne sauraient épuiser la richesse de leur sève biblique. Le fruit de

32. *Homélies catéchétiques*, XVI, 22 (éd. Tonneau, p. 565).
33. *Mediator*, trad. Roguet, p. 49.
34. Cf. P. Bruylants, « L'action de grâces après la communion », *Quest. lit. et par.*, 27 (1946), 18.
35. Cf. cependant la belle postcommunion du vendredi des cendres : « Spiritum nobis Domine tuae caritatis infunde, ut quos uno caelesti pane satiasti, tua (léonien : una) facias pietate concordes. »

l'Eucharistie, c'est la rédemption, le salut : « *Tui nos... sacramenti libatio... in mysterii salutaris faciat transire consortium*[36]. » « *Hostia... salutare tuum in nobis mirabiliter operetur*[37]. »

Le salut, c'est d'abord la rémission des péchés (*pro vobis et pro multis in remissionem peccatorum*) sous toutes ses formes : pardon, purification, libération. Mais nos prières insistent en même temps sur l'ampleur de la rédemption, sur sa dimension eschatologique : l'Eucharistie est déjà gage de la béatitude, — *pignus datur*, dira saint Thomas, — mais seulement gage.

D'une part, nous demandons « *ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus*[38] », et, de l'autre, le sacrement est dès maintenant l'*immortalitatis alimonia*[39], le *remedium aeternum, sempiternum*[40], c'est-à-dire exactement ce que saint Ignace d'Antioche et saint Irénée appellent le φάρμακον ἀθανασίας, le médicament d'immortalité : « Nos corps, qui reçoivent l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles et possèdent l'espérance de la résurrection pour les siècles[41]. »

Le *Pater* et la postcommunion de la messe romaine sont des prières chantées au nom de la communauté par le prêtre. La part des fidèles consiste dans des acclamations : ils font leurs prières en y répondant « Amen »; elle consiste encore en des chants très simples, se réduisant le plus possible à un refrain. Mais d'assez bonne heure le développement mélodique des antiennes de psaumes de communion obligera à en transférer l'exécution à une schola. De même, quand le pape Serge instituera, pendant le temps de la fraction, le chant répété de l'invocation *Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis*, adressée au Christ immolé présent sous les espèces du pain[42], ce chant sera exécuté

36. 1er dimanche de Carême (cf. léonien).
37. 3e dimanche d'Avent (cf. léonien).
38. Samedi des Quatre-Temps de septembre (cf. gélasien).
39. 21e dimanche après la Pentecôte (cf. gélasien).
40. Léonien.
41. Saint Ignace, Eph., xx, 2 (éd. Camelot, p. 66). Saint Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 18, 5 (P. G., 7, 1029).
42. L'idée de l'*Agnus Dei* est empruntée à l'Orient où le nom d' ἀμνός désignait déjà ce que nous appelons l'hostie. A partir du IVe siècle, se développe en Orient toute une interprétation allégorique de la

d'abord par le clergé et le peuple, mais bientôt il passera aussi à la schola.

La liturgie romaine semble avoir abandonné de bonne heure l'usage de faire répondre « Amen » au fidèle au moment où il reçoit du prêtre le Corps du Christ. Par contre, elle a, vers le XIII[e] siècle, emprunté au rite de la communion des malades *extra missam* le *Confiteor* et l'*Ecce Agnus Dei* : dans la messe, ces prières forment comme un doublet de la supplication collective de l'*Agnus Dei*.

Notre examen de l'histoire des rites de communion peut se résumer dans les constatations suivantes :

1° L'Église des trois premiers siècles ne connaît comme rites de communion, outre le baiser de paix, que la fraction et la communion proprement dite. La signification communautaire de ces rites est très en relief.

2° A partir du IV[e] siècle ces rites s'enrichissent du *Pater*, d'autres prières et de chants qui mettent mieux en lumière la sainteté de l'Eucharistie, les dispositions nécessaires pour bien communier et les fruits de la communion. Dans certains cas (baiser de paix, fraction), le symbolisme de la Passion du Christ recouvre le symbolisme communautaire.

La participation aux rites.

« Lorsque celui qui préside, disait Justin, a rendu grâces et que tout le peuple a acclamé, ceux qu'on appelle chez nous diacres donnent à chacun des assistants une part du pain, du vin et de l'eau eucharistiés, et ils en portent aux absents[43]. » Tous les fidèles ont échangé entre eux le baiser de paix et répondu « Amen » à la grande prière d'action de grâces. Ils communient, et les diacres portent aussi l'Eucharistie à ceux des fidèles qui n'ont pu venir.

Nous saisissons ici un caractère fondamental de la messe antique : la messe dominicale n'est pas seulement la participation de chaque fidèle au mémorial du Seigneur, elle

messe qui établit une correspondance entre les différents rites et les étapes de la Passion du Sauveur. Mais tandis qu'en Occident, un tel allégorisme n'a guère survécu au Moyen-Age, en Orient, il a profondément imprégné les gestes et les prières.

43. *Apol.*, I, 65, 5 (éd. Pautigny, p. 140).

est en même temps réunion de la communauté chrétienne : l'*Ecclesia* chrétienne — église signifie étymologiquement assemblée — se réunit, se rassemble chaque dimanche autour du même autel. A l'époque de Justin, il n'y a pas, le dimanche, d'autre eucharistie dans la cité que celle de l'évêque : elle rassemble tous les fidèles, et ceux que la maladie empêche d'être là communient, chez eux, aux dons consacrés dans l'Eucharistie de la communauté. Une Église, une eucharistie, un autel. Saint Ignace d'Antioche écrivait déjà :

> Ayez soin de ne pratiquer qu'une seule Eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, avec le collège des presbytres et les diacres[44].

Il n'y a pas de messe publique en semaine. Le dimanche, les fidèles emportent chez eux l'eucharistie. Novatien parle d'un mauvais chrétien allant après la messe à un spectacle païen avec l'eucharistie sur lui : « *Dimissus e dominico et adhuc gerens secum, ut assolet, eucharistiam*[45]. » En semaine, les fidèles prennent l'Eucharistie chez eux le matin avant toute autre nourriture[46]. L'usage de communier en dehors de la messe est donc aussi ancien que l'Église, mais il a dans les premiers siècles une signication communautaire : on communie ainsi à la messe qui, le dimanche précédent, a réuni toute l'Église.

> Quand tu enseignes, commande à l'évêque la *Didascalie*, oblige et exhorte le peuple à être présent à l'assemblée et à ne pas s'abstenir d'y venir. Qu'il soit chaque fois assemblé, pour que personne ne diminue l'Église en n'allant à aucune assemblée et ne mutile le corps du Christ[47].

En dehors de l'assemblée dominicale on n'offre l'Eucharistie que pour les défunts, parmi lesquels on mettra bientôt à part les martyrs.

44. *Philadelph.*, 4, 1 (éd. Camelot, p. 110).
45. *De spectaculis*, 5 (C.S.E.L., 3, 3, 8).
46. « Omnis autem fidelis festinet, antequam aliquid aliud gustet, eucharistiam percipere (Hippolyte, *Trad. apost.*, éd. Botte, pp. 66-67). Cf. Jungmann, *op. cit.*, II, 437, note 2.
47. *Didascalie*, 13 (éd. Achelis, p. 70).

Telle est la pratique eucharistique de l'Église dans les premiers siècles; elle suppose des communautés chrétiennes relativement ferventes et peu nombreuses. Comment les évêques du IV^e^ siècle ont-ils adapté leur pastorale aux conditions nouvelles d'un troupeau chaque jour plus nombreux et de qualité plus inégale? Ils se sont attachés au principe de la communauté au risque de compromettre gravement la pratique de leurs fidèles.

Dans un ouvrage récent sur la pastorale au IV^e^ siècle[48], le P. Monachino a montré qu'à la fin de ce siècle les églises de Milan et de Carthage n'avaient encore qu'une seule messe dominicale pour la ville entière. Or, dans une ville comme Milan, la *basilica nova* pouvait contenir cinq mille personnes, et il devait y avoir trente ou quarante mille chrétiens[49]. A Carthage, la situation était pire encore : sur les trois ou quatre cent mille habitants de la ville, plus de la moitié étaient chrétiens, et aucune basilique n'avait de place pour plus de dix mille personnes[50].

Le niveau de la pratique religieuse était certes fort bas. Les sermons de saint Ambroise à Milan, ceux de saint Augustin à Carthage, de saint Jean Chrysostome à Antioche, nous révèlent qu'il y avait beaucoup de catholiques non-pratiquants ou de pratique très irrégulière : un jour de spectacle l'assistance à la messe est clairsemée[51], mais quand viendra Pâques les fidèles ne tiendront pas dans l'église[52].

A la différence de Milan et de Carthage, Rome et sans doute Alexandrie ont, dès le III^e^ siècle, pris le parti de multiplier les messes dominicales et créé ce que nous appellerions des paroisses urbaines, les *tituli*. L'Église locale se subdivise en un certain nombre de communautés secondaires où chaque dimanche un prêtre, au lieu de célébrer avec l'évêque l'unique Eucharistie de la cité, la célébrera à part pour la partie du peuple qui lui est confiée. Du point de vue de la pratique religieuse, le résultat est excellent, et les chrétiens de Rome, à la différence de ceux de Milan et de Car-

48. V. Monachino, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo*, IV, Rome, 1947.
49. Monachino, pp. 55-56.
50. Monachino, pp. 188-190.
51. Saint Augustin, Serm. 19, 6 (P. L., 38, 137).
52. Saint Augustin, Serm. Denis, 17, 8 (*Miscell. Agost.*, I, 88).

thage, sont fidèles à leur devoir dominical. Va-t-on pourtant abandonner le principe que l'Eucharistie rassemble l'Église ? Rome le conserve grâce au rite, qui lui est propre, du *fermentum*.

Ce rite nous est connu par la fameuse lettre du pape Innocent I^er^ à Decentius, évêque de Gubbio, en Ombrie[53].

> Au sujet du *fermentum* que nous envoyons le dimanche dans les *tituli*, c'est d'une façon superflue que tu as voulu nous consulter, puisque toutes nos églises sont établies à l'intérieur de la cité. Comme leurs prêtres ne peuvent se réunir avec nous-même ce jour-là, à cause du peuple qui leur est confié, ils reçoivent par des acolytes un *fermentum* consacré par nous pour que, surtout ce jour-là, ils ne s'estiment pas séparés de notre communion (*idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione maxime illa die non iudicent separatos*). Je ne pense pas qu'on doive le faire dans les églises de campagne, car il ne faut pas porter les sacrements au loin, et nous-même ne les envoyons pas aux prêtres établis dans les différents cimetières; ces prêtres ont la permission et le droit de consacrer.

Donc, dans les églises des cimetières qui entourent la ville, les desservants ont le pouvoir d'accomplir seuls les saints mystères. Au contraire, les prêtres des paroisses urbaines, qui normalement devraient concélébrer avec l'évêque, chef de la communauté, célèbrent un peu après la messe du pape et reçoivent de cette messe une parcelle consacrée qu'ils mélangent à leurs propres oblats comme un levain, *fermentum*. Ainsi toutes les messes qui réunissent les chrétiens de la ville ce dimanche-là se trouvent rattachées à la messe principale, celle du pape[54]. La communion eucharistique reste la communion de tous les membres de l'Église entre eux.

La baisse du niveau de la pratique religieuse que nous constatons tout à l'heure va de pair avec un autre fait, qui est peut-être le fait dominant de l'histoire du christianisme au IV^e^ siècle : on communie beaucoup moins. A Rome, en Espagne et peut-être en certaines autres Églises, la communion quotidienne se maintient, mais ailleurs, et surtout en Orient, les fidèles se bornent à communier une fois par an,

53. C. 5 (P. L., 56, 516-517).

54. A l'époque des plus anciens *Ordines Romani* (début du VIII^e^ siècle), un rite matériellement identique à celui du *fermentum* s'est

à « faire leurs pâques ». En vain le clergé s'efforce de secouer la torpeur. Saint Jean Chrysostome prêche ainsi :

> Dites-moi, imaginez quelqu'un qui serait invité à une fête, se laverait les mains, s'assiérait et serait déjà à la table et en fin de compte n'y prendrait pas part. N'insulte-t-il pas son hôte ? N'eût-il pas mieux valu ne pas venir du tout ? C'est de cette manière que vous, vous êtes venus... Pourquoi être là et ne pas prendre part à la table ?[55]

Dans l'Église anténicéenne, il n'y avait pas de milieu entre la communion à la même Eucharistie et le fait d'être excommunié. L'hérétique, le schismatique, le pécheur grave n'étaient pas admis à la communion de l'Église et ils étaient vraiment les seuls de la communauté à ne pas communier. La communauté locale était en communion directe ou indirecte avec toutes les autres Églises catholiques répandues sur la terre. Quand un évêque ou un fidèle passait dans une ville, il était admis à concélébrer avec l'évêque de la ville, à communier avec les fidèles. Au début du III[e] siècle, Abercius, nous dit son épitaphe, a trouvé partout des frères avec qui il a mangé le même grand poisson, c'est-à-dire le Christ[56].

Il semble même que l'usage ait existé d'envoyer l'Eucharistie en signe de communion. Saint Irénée raconte que les papes envoyaient l'Eucharistie aux évêques d'Asie dans cette intention[57]. Au milieu du IV[e] siècle, cet usage fut réprouvé par le Concile de Laodicée[58], et l'on ne constate plus que l'envoi, par un évêque à un autre, de pain pour l'offrande du sacrifice. Saint Paulin de Nole écrit ainsi à saint Augustin : « *Panem quem unanimitatis indicio misimus caritati tuae, rogamus ut accipiendo benedicas*[59]. » De façon plus stable, à partir du V[e] siècle, s'introduit, en

introduit dans la messe papale elle-même. Peut-être l'a-t-on maintenu à toutes les messes sans y faire attention, peut-être au contraire a-t-il pour but de marquer l'unité de l'Eucharistie dans le temps comme le rite du *fermentum* la marquait dans l'espace (cf. Mgr Andrieu, *Les Ordines Romani*, t. II (1948), pp. 62-64).

55. *Ad Eph.*, 3, 5 (P. G., 62, 29).

56. Cf. Quasten, p. 23.

57. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24 (éd. Schwartz, I, 496-497; éd. Grapin, I, 128).

58. Can. 14 (Mansi, II, 566).

59. *Ep.* 4, 5 (P. L., 61, 167).

Orient surtout, l'usage de nommer dans le canon, dans l'anaphore, les évêques avec lesquels on est en communion : « *Una cum papa nostro... et omnibus orthodoxis* », dit encore le Canon romain.

Le Concile de Nicée distingue deux degrés dans la communion [60] : la communion aux seules prières et la communion aux mystères, qui donne le droit de participer à l'offertoire et de recevoir le sacrement. Celui qui ne communie qu'aux prières est un baptisé, on lui reconnaît le droit de dire « Notre Père » et de prendre part à la prière pour tous les besoins de l'Église, mais il est indigne, ou bien on ne sait pas s'il est digne de monter à l'autel, à la table sainte, et d'y recevoir dans la main le Corps du Seigneur. Quand, par exemple, l'archiprêtre Pierre et le moine Isidore, excommuniés par Théophile d'Alexandrie, se réfugient à Constantinople, saint Jean Chrysostome les reçoit avec honneur, mais les admet seulement à la communion de la prière tant que leur cas n'aura pas été éclairci. Les admettre à la communion eucharistique eût été rompre la communion avec l'évêque d'Alexandrie [61].

Conclusion.

De l'ensemble des faits liturgiques que nous venons d'examiner se dégage un enseignement capital pour la vie de nos communautés chrétiennes : la messe est une assemblée, la messe est une assemblée pour un sacrifice, la messe est une assemblée de toute l'Église. Les Pères de l'Église, et surtout la pratique eucharistique concrète des siècles anciens, nous montrent que la messe n'est pas seulement la rencontre simultanée d'un certain nombre de chrétiens avec leur commun Seigneur, mais qu'elle est une assemblée de ces chrétiens. La messe est une assemblée. La messe est, au sens le plus fort du mot, une communion.

En disant cela je ne me place pas encore au plan de l'affirmation théologique absolument certaine selon laquelle le fruit de l'Eucharistie, la *res sacramenti*, est l'unité de l'Église. La liturgie fait sienne également cette affirmation

60. Can. 11 et can. 13.
61. Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 9 (P. G., 67, 692-693).

dans la secrète de la Fête-Dieu : *Ecclesiae tuae, quaesumus Domine, unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblatis muneribus mystice designantur*, ou les oraisons de la messe votive *ad tollendum schisma.*

Mais à nous en tenir au plan des rites extérieurs, du *sacramentum*, nous constatons que la Tradition y voit une assemblée. Quand un prêtre célébrant la messe dit : *Dominus vobiscum* à une seule personne, ou bien, en récitant l'office divin, se répond à lui-même : *Et cum spiritu tuo*, nous estimons que la vérité de ces mots est sauvegardée par la présence invisible de toute l'Église. Cela est vrai, et essentiel, mais jusqu'à la fin du Moyen-Age l'Église a pensé que cette vérité devait aussi exister au plan des rites extérieurs et l'a exigée dans ses canons : *Nullus presbyterorum missarum solemnis celebrare praesumat, nisi duobus praesentibus sibique respondentibus ipse habeatur* [62] : il ne serait pas normal que le rite extérieur, le *sacramentum*, n'exprime pas la réalité qu'il rend présente. Nous allons à la messe non seulement pour retrouver le Christ, mais pour retrouver tous les membres du Christ. Si la messe est une assemblée, une réunion, il faut qu'elle en ait l'air. Les humains entassés en foule dans un wagon de métro sont ensemble, ils ne sont pas, au sens fort du mot, réunis. Dès qu'elle le peut, cette apparence d'assemblée se disperse. Mais n'en est-il pas ainsi dans nos églises, et les fidèles y restent-ils groupés quand ils peuvent faire autrement ? Les attitudes, les réponses du peuple marquent-elles l'unanimité ?

La messe est une assemblée sacrificielle : mettons en valeur l'autel, qui est la table sainte. Il n'y a qu'une table, à laquelle les fidèles accédaient autrefois pour communier. Le banc de communion n'est pas une table. Et si le plateau a pour fonction d'éviter que des fragments ne tombent à terre, nous pouvons considérer la nappe de communion comme un prolongement de la nappe d'autel. L'encyclique *Mediator* recommande la communion avec des hosties consacrées à la même messe et non à une messe antérieure. En dehors des grandes paroisses urbaines, la recommandation du

62. Décret de Gratien III, 1, 61 (Friedberg, I, 1311). La commission des *abusus missae* du Concile de Trente tient encore à ce principe (cf. UNGMANN, t. I, p. 170).

Saint-Père est-elle si difficile à réaliser ? De même *Mediator* recommande la communion au cours de la messe chaque fois qu'un motif raisonnable ne s'y oppose pas. Communier avant la messe pour avoir plus de recueillement pendant la messe n'est pas un motif raisonnable. La coutume, qui persiste encore en certains lieux, de ne distribuer la communion qu'avant ou après la messe, et jamais pendant, est un abus contraire à l'encyclique.

La messe est l'assemblée sacrificielle de l'Église. Quand une communauté chrétienne, une paroisse par exemple, multiplie les messes, c'est parce qu'elle est trop nombreuse pour se réunir en une seule fois. Dans une communauté de taille normale, la Tradition préférerait admettre certains empêchements occasionnels d'assister à la messe que de disjoindre d'une manière habituelle son assemblée.

Nous sommes membres de la même Église, nous appartenons à la même communion, dont l'Eucharistie est le sacrement. Où qu'il aille, un membre de la *Catholica* retrouve des *frères* avec lesquels il participe à la même Eucharistie. C'est son droit, c'est le vœu foncier de son appartenance à l'Église de Jésus-Christ. Cela est vrai de tout grand rassemblement de chrétiens, et, à cet égard, les congrès eucharistiques ont un sens éminemment traditionnel. Des milliers de chrétiens s'y réunissent pour prendre part au même sacrifice, en communion avec l'évêque du lieu, avec tous les évêques, — *et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus*, — et surtout avec celui qui est le premier et le chef des évêques, *una cum papa nostro*, qu'un légat représente. Être catholique, c'est être en communion avec le pape, et la communion des chrétiens à la messe du pape est par excellence le sacrement de l'unité de l'Église.

P.-M. Gy, O. P.

La messe, foyer de charité.

Témoignage de Notre-Dame-Saint-Alban à Lyon

Le successeur du P. Rémillieux, curé de Notre-Dame-Saint-Alban pendant trente ans et son fondateur, a été appelé par l'amabilité du P. Roguet et de M. Martimort à apporter à cette session de Versailles son témoignage :

« Est-il vrai que la messe, telle qu'elle est vécue à Notre-Dame-Saint-Alban, a créé une communauté de charité — et, si oui, quels en sont les signes ? »

On a beaucoup parlé de Notre-Dame-Saint-Alban : les remous créés par la suppression des classes, le ministère absolument gratuit, en des temps où la question ne se posait à peu près nulle part, ont contribué à y amener de nombreux prêtres et laïcs visiteurs.

Certains ont eu l'aubaine de participer à l'ambiance particulièrement chaude de telle ou telle messe, et en sont repartis bouleversés.

Je puis affirmer qu'elle existe vraiment, que je puis mesurer toute la profondeur de sa charité — puisée dans le souci constant d'une piété vraie, toute familiale, pénétrée de simplicité, et animée par un prêtre au cœur de feu, passionné de vérité, qui a mis trente ans pour la faire jaillir et lui assurer tout son rayonnement.

Ce qui a forgé cette communauté

Le souci de vérité. — Le P. Rémillieux a fait une guerre impitoyable au pharisaïsme et au mensonge. Lui qui vivait dans la charité du Christ aurait considéré comme une trahison tout geste qui n'aurait pas été pleinement sincère. Il était l'ennemi acharné des routines, des prières non pensées, des faux engagements. Il n'a jamais employé des trucs, il s'est toujours méfié des déguisements, il vivait ce qu'il prêchait, il rayonnait ainsi le souci d'être vrai avec Dieu et avec les

N.D.L.R. — La session du C.P.L. devait traiter son sujet au plan de la théologie et de l'histoire. Quand on s'engage dans l'action, les solutions préfabriquées s'avèrent inutilisables. Nous ne donnons pas comme des modèles les expériences concrètes que nous publions : ceux qui les exposent ici font face à une situation particulière et imaginé des solutions pratiques sous leurs propres responsabilités pastorales.

hommes. L'assemblée liturgique devait donc être vraie : Tout d'abord, l'autel face au peuple, la table sainte du Christ et, tout autour, des tables de communion — et non des barrières ouvragées qui n'évoquent rien du repas fraternel.

Il voulait les gens rassemblés au coude à coude autour de l'autel, comme les disciples à la Cène. Ce travail a été long : il est toujours à reprendre à cause de l'individualisme du Français, des nouveaux arrivants non initiés, et de la pesanteur humaine.

Il a travaillé sans relâche à ce que les gens aient un vrai Missel d'adultes.

Ainsi est-il arrivé à cette première condition nécessaire pour créer l'ambiance, sans laquelle il est difficile d'aller plus loin.

Une messe comprise. — L'innovation du P. Rémillieux a été de redécouvrir le rôle du diacre — non point le diacre stylisé et décoratif de nos grand'messes habituelles — mais le diacre des communautés chrétiennes primitives, où il était l'animateur de l'assemblée, celui qui la maintenait en contact étroit avec le célébrant et l'introduisait peu à peu dans le mystère.

A toutes les assemblées un peu nombreuses, le diacre est au milieu du peuple. Le P. Rémillieux était là dans son élément. Il excellait à recevoir les gens, à les placer, à préparer la communauté à accueillir le célébrant.

Le diacre s'efforce de faire vivre les textes sacrés de l'avant-messe, les présentant dans leur contexte, en dégageant la signification, invitant l'assemblée à admirer les *mirabilia Dei*.

Les laïcs eux-mêmes font les lectures. Au début, ce fut une équipe formée et stylée. Puis, peu à peu, ce fut au hasard souvent un laïc de l'assemblée, pourvu qu'il fût capable de faire une lecture en public. N'est-ce pas plus simple, et, en famille, fait-on tant de manières ?...

Ainsi, la messe est plus facilement comprise. Les fidèles apprennent vite à se servir de leur Missel, comprennent la valeur d'un introït, de la collecte, de l'épître, et sont amenés naturellement à chanter avec âme le graduel et l'alleluia, sur le ton d'un psaume, avec le faux-bourdon correspondant, pour que toute la foule puisse chanter.

Le diacre présente de même les richesses de l'offertoire. Une petite table a été disposée au fond de l'église, à la hauteur du dernier rang présumé. Assisté de deux hommes ou jeunes gens, le diacre y prend le calice et l'hostie, les burettes, le ciboire contenant les hosties du peuple, tel ou tel objet qu'une famille tient à faire bénir au *Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et proestas nobis* de la fin du canon, trop souvent sans objet actuellement.

Puis, c'est le silence de l'assemblée qui se plonge dans le mystère de l'offrande et de la consécration, répondant tout entière au prêtre jusqu'à la communion.

A la post-communion, le diacre reprend la parole, aide à remercier, à tirer les conclusions, congédie enfin l'assemblée sur un mot fraternel.

Je n'aurais pas pensé que le rôle du diacre ainsi remis en honneur pût être aussi fécond. Mais c'est un rôle difficile à tenir, qui demande une grande simplicité et une sérieuse préparation; aussi bien, toutes les messes ne sont-elles pas de même qualité, quant à leur participation.

Messe vécue. — Les fidèles, ainsi soutenus, participent à la messe. Le chant de la foule, en deux chœurs, a remplacé la schola, au rôle plus artistique, mais si réduit.

Les mementos s'élèvent, appellent la prière :

« Souvenez-vous, Seigneur, de notre petit Jean à l'hôpital. »

« Souvenez-vous d'un jeune foyer en difficultés. »

« Souvenez-vous d'Anne-Marie qui reçoit aujourd'hui le Seigneur pour la première fois... »

« Souvenez-vous des membres vivants de la famille pour qui ce saint Sacrifice vous est offert... »

A la communion, l'assemblée psalmodie l'antienne présentée auparavant par le diacre, et chante un cantique d'action de grâces, le *Magnificat*, le plus souvent, parce que si riche de paroles jamais usées, aux résonances indéfinies dans les âmes.

Sans hâte, sur deux rangs, et banc après banc, le peuple monte chercher le pain de l'Unité : « Que le Corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde votre âme pour la vie éternelle. » Chacun répond *Amen*, et reçoit alors seulement le Corps du Christ.

Parfois le diacre a cru bon d'avertir : « Que chacun s'examine : il faut être en état de charité complète pour faire une communion vraie. » Ainsi s'évitent, au mieux, les routines et la superstition.

L'évocation et la place du familial. — La communauté est faite de familles. Elles doivent être formées à se faire part les unes aux autres — et dans le sacré — des événements du foyer, solliciter la prière des frères, se communiquer leurs joies et leurs peines.

Les foyers les plus fervents tiennent à ce que *le baptême* de leurs enfants soit donné pendant la messe de communauté, avant l'offertoire. Les rites préparatoires ont été accomplis à la maison, en une veillée tout intime; le diacre présente la famille que la plupart connaissent déjà. Du chœur, le diacre appelle l'enfant resté au fond de la nef : « Paul, entre dans la maison de Dieu. » Et parrain et marraine traversent l'église, sous les yeux sympathiques de l'assemblée. Puis le *Credo* du baptême et de la messe est chanté. Et de nouveau, le petit cortège se rend à la fontaine du baptême. Les rites essentiels ont alors lieu : toute l'assemblée répond : « Nous y croyons pour lui... Nous le voulons pour lui. » C'est émouvant. C'est une vraie prise en charge du petit disciple du Christ. La famille remonte alors, s'arrête vers la table de l'offrande, et, au pain et au vin, s'ajoute l'offrande du nouvel enfant de Dieu. Cela allonge un peu, sept ou huit minutes, mais quelle prédication, quel rappel !...

De même, *les fiancés* les mieux formés échangent leurs premières promesses au cours de la messe de communauté.

A peu près deux fois par an, viennent encore les familles dont l'en-

fant a été baptisé dans l'année en d'autres lieux. Ils sont invités *à présenter leur bébé à la communauté* : la plupart se font une joie de répondre : c'est très beau.

Quand il y a un corps déposé dans l'église, il faut voir avec quel respect l'assemblée s'arrête devant lui, au passage, jette l'eau bénite, fait une prière. Je n'ai jamais vu de funérailles aussi parlantes que le lundi de Pâques dernier. Les obsèques d'une grand'mère ont été faites au cours de la messe de ce jour de fête, en blanc. Comme on comprenait le sens de l'*Alleluia* pascal chanté sur ce corps appelé à la résurrection, des assistants « païens » en ont été bouleversés. Jamais je n'ai mieux goûté l'évangile des disciples d'Emmaüs, devant ce cercueil.

Puis-je rappeler encore le baptême de quatre petits enfants, baptisés pendant la messe du lundi de Pentecôte, et dont les parrains et marraines étaient tous des membres engagés de l'Action catholique ouvrière. L'Esprit-Saint animait visiblement l'assemblée; tout bas, je pleurais d'émotion.

Y a-t-il un problème douloureux, une misère grave ? L'assemblée est mise au courant, et la messe se ressent d'une ferveur nouvelle.

Rien ne soude autant la communauté que cette insertion du familial, des problèmes de vie. Chacun pense, par surcroît, à ses propres besoins spirituels, révise la vie de son foyer, tend vers le mieux : c'est une prédication des plus vivantes.

Cela suppose et accroît la simplicité évangélique. Rien n'est pénible comme ces chrétiens qui causent familièrement entre eux jusqu'à l'arrivée à l'église, et qui, tout d'un coup, se figent et ont l'air de ne plus se connaître : tendance profonde à se juxtaposer, à s'isoler, à se confiner dans son égoïsme naturel.

Le complément de formation à cette vie de communauté est assuré par les quatre pages de la *Petite Feuille de la Semaine*, qui explique la liturgie du jour, donne le calendrier liturgique et les intentions recommandées, appelle l'attention sur les problèmes du moment, redresse des routines commençantes, instruit de la messe, engage le chrétien au don de soi, met au point telle ou telle question spirituelle, ou même sociale.

On voit de quelle force dispose le pasteur des âmes, à partir de la messe de chaque dimanche. Mais aussi, comme il faut que le prêtre soit simple et proche de ses gens !

Signes de l'existence de la communauté

L'objection vient à l'esprit : n'est-ce pas, malgré ces belles choses, une communauté fermée ?

Le danger n'est pas écarté à jamais. Comment rendre cette communauté ouverte, comment engager toujours plus avant et en plein milieu païen ces frères et sœurs qui s'aiment tant entre eux ? Et c'est la préoccupation de tous les instants.

C'est aussi la préoccupation des membres de la communauté : le P. Rémillieux le leur a assez répété : « Vous êtes le sel de la terre. »

Notre-Dame-Saint-Alban a envoyé pendant assez longtemps les meilleurs de ses responsables dans les paroisses d'alentour, pour les aider

à démarrer les mouvements de Croisade eucharistique, de Pré-J.O.C.F., ou soutenir, en tant que fédéraux, la J.O.C.F., les scouts et guides.

Elle a connu une vie assez florissante d'Action catholique ouvrière. L'A.C.O. actuelle a été lancée cette année, et connaît de grosses difficultés de mise au point.

L'un de ses vicaires, M. l'abbé Duperray, a puisé sa vocation missionnaire auprès du P. Rémillieux. Il est revenu récemment de Chine, après y avoir travaillé plusieurs années.

La paroisse a adopté spirituellement deux autres paroisses sans prêtre : Vaujany, dans l'Oisans, à qui avait été donnée une catéchiste missionnaire; les remous de la Libération et du maquis ont stoppé l'expérience; ce fut une grande souffrance pour le P. Rémillieux. Saint-Jean-de-Soudain, dans l'Isère, avait été frappée d'interdit. Les efforts du P. Rémillieux s'y portèrent longtemps, et cet été dernier, Mgr l'évêque de Grenoble levait l'interdit et lui promettait un prêtre.

Gestes communautaires de charité. — Un ménage ouvrier, logé dans les locaux de la Maison d'Œuvres paroissiale, connaît soudain de grosses difficultés. La belle-sœur, séparée de son mari, vient de lui arriver de Paris, avec ses quatre petits enfants. Elle-même doit être hospitalisée le lendemain.

La communauté est alertée au cours de la messe du dimanche suivant. Et ce sont successivement deux collectes, puis une troisième à la fin de la veillée du jeudi saint, qui ont permis un dépannage urgent, cependant que plusieurs jeunes filles [1] offraient leurs services pour le linge et la maison, qu'on apportait des vêtements, de la literie et du ravitaillement, en toute simplicité. Ce même foyer n'a-t-il pas trouvé, et plusieurs fois, des enveloppes anonymes dans sa boîte, contenant des billets bleus !

Une famille écrit : « C'est au saint Sacrifice que nous avons trouvé lumière et force pour adopter successivement sept enfants et fonder la « Famille adoptive chrétienne », à laquelle adhèrent actuellement près d'une centaine de foyers, ayant eux aussi adopté des enfants, ou en voie de le faire. »

Un jeune foyer a eu son appartement entièrement brûlé. Il y eut tout de suite une collecte fructueuse, des meubles furent trouvés, une layette, des ustensiles de ménage. Une vraie fraternité s'est ainsi révélée, qui a fait monter ce foyer.

Des romanichels ont perdu leur cheval dans un accident. Vite, on organise une collecte pour les aider à acheter une nouvelle bête, leur gagne-pain.

Une paralysée a été et est prise en charge par des chrétiens. Une personne qui a une nombreuse famille et un fils paralysé n'hésite pas à faire presque chaque jour deux à trois kilomètres pour lui assurer des soins indispensables, trouvant tout naturel que lorsqu' « on vit sa messe, on se mette au service des autres ».

Une veuve nous apporte la lettre de l'huissier lui signifiant que si le lendemain elle n'a pas payé les huit mille francs de loyer en retard,

1. Ainsi que des religieuses.

ses meubles seront vendus sur la rue. On demande par téléphone à l'huissier de patienter dix jours, et, le dimanche suivant, on peut lui apporter la somme demandée. D'autres démarches ont été faites, et cette pauvre veuve est toujours dans sa maison.

Comme dans tant d'autres paroisses, deux collectes furent faites pour les grévistes chômeurs, un Comité d'entr'aide lancé par les chrétiens eux-mêmes et qui fut efficace. A la Maison du peuple, on entendit cette réflexion : « Ils sont tout de même chics, les chrétiens ! »

Quand il y a des funérailles dans le quartier, ce sont généralement des chrétiens qui organisent une collecte, qui invitent les gens à accompagner la famille.

Les pauvres morts de l'Institut médico-légal connaissent toujours des funérailles dignement célébrées. Une messe est toujours proposée à la famille, celle de la communauté, le dimanche, généralement.

Les prêtres de la communauté sont pris en charge, leurs vêtements raccommodés. Un tronc, appelé « Vie de l'Ame » par le P. Rémillieux, est la seule ressource de la paroisse. Le compte rendu en est donné chaque semaine, et, depuis cette année, c'est un comité de laïcs ouvert à tous qui s'en occupe.

Ce n'est pourtant point encore la charité parfaite. Les chrétiens savent tout de même que là est leur véritable christianisme, et que toute messe doit l'exprimer et la nourrir. A les voir, à la sortie des offices, se saluer et fraterniser un instant, on peut encore penser que cette charité et cette joie qui débordent du temple s'en iront naturellement plus loin porter le témoignage d'une communauté qui a bien compris qu'elle doit être le ferment des autres communautés humaines.

Père Giroud,
Curé de Notre-Dame-Saint-Alban.

Témoignage de Saint-Michel de Marseille

Comment l'apostolat liturgique, mené depuis trois ans dans la paroisse Saint-Michel à Marseille, a-t-il contribué à faire grandir en charité la communauté paroissiale ?

Quel beau sujet pour un abbé Michonneau ou un abbé Rétif : Colombes, paroisse-communauté, dont les membres sont unis par une vraie charité, charité qui s'exprime dans une liturgie vivante.

A Saint-Michel de Marseille, rien de tout cela : paroisse rhumatisante sinon paralysée; peut-être, comme Lazare, patron de Marseille, sort-elle du tombeau, mais elle est encore enveloppée de bandelettes. Nous sommes très loin de la moisson, à peine un démarrage, un mouvement qui se dessine, mais encore tout empêtré dans les difficultés, l'indifférence, l'opposition même à base de routine plus que de malveillance.

En 1947, la paroisse n'existait pas en tant que communauté. Quand notre communauté sacerdotale a pris en charge la paroisse, le noyau pratiquant, sans formation liturgique, vivait d'une piété individualiste encombrée de dévotions. Les chrétiens, sauf un tout petit groupe de la Fédération nationale des hommes et de la Ligue féminine, ne se connaissaient pas entre eux; les jeunes vivaient dans leurs mouvements divers, absolument en marge de la paroisse. Remarquons cependant un attachement réel des paroissiens pour leur église et une fierté un peu naïve d'être de Saint-Michel.

Les premiers coups furent portés par notre prédécesseur : malgré une violente opposition, il supprima à l'église toutes les chaises louées et marquées; il demanda et obtint que les fidèles dialoguent la messe en semaine.

Dire en détails la progression de notre action liturgique ne présente aucun intérêt. Nous avons fait comme beaucoup d'autres, nous efforçant :

d'une part, d'initier les fidèles à la liturgie et de les amener à une participation vivante aux offices;

d'autre part, de célébrer avec religieuse dignité.

Aujourd'hui, à voir les choses du dehors, il y a un commencement d'unité dans l'assemblée de prière : tous les fidèles ont en main le même livre, qui est le *Missel rural*; ils suivent les textes avec ensemble, répondent assez bien aux prières du célébrant, observent parfaitement les attitudes liturgiques (ce qui a été plus facile à obtenir que nous ne le pensions). Ajoutons qu'un groupe d'hommes (peu nom-

breux, hélas !) assure en aube le service liturgique de la grand'messe avec beaucoup de dignité. Nous célébrons face au peuple.

Cela dit, pouvons-nous affirmer que nos paroissiens se sentent et se veulent vraiment frères dans la prière, et que notre action liturgique a créé ou développé cette charité fraternelle dans la prière ?

Il faut d'abord répondre *non* pour les habitués des messes tardives (c'est-à-dire presque la moitié des fidèles du dimanche).

Les participants aux messes matinales et à la grand'messe de huit heures ont fait preuve évidente de bonne volonté; mais dans quelle mesure ont-ils compris qu'il n'était pas seulement question de modifications extérieures et encore moins de mode, mais d'une communion vivante à la prière même du Christ et de son Église ? Nous n'osons pas l'affirmer, sauf pour un tout petit nombre.

Ne soyons pas trop pessimistes : des prêtres de passage, nos paroissiens qui reviennent à Saint-Michel après un voyage, nous affirment être saisis par l'esprit de famille, de communauté fraternelle, de nos messes du dimanche.

Avouons que nous, peut-être parce que nous sommes trop près, nous sentons moins les progrès que les difficultés.

La première difficulté est l'esprit individualiste de nos chrétiens. Certes, ce mal est assez répandu, mais il sévit particulièrement chez nous du fait de certaines circonstances... A partir de tels hommes, il est difficile de bâtir une chrétienté communautaire et missionnaire (des exemples : un tertiaire, qui revêt la robe dans la chapelle du Tiers-Ordre, ne revêtira pas une aube dans l'église de sa paroisse; un autre fera du service d'ordre pour une messe de malades, mais n'acceptera pas qu'une réunion de rue viole l'intimité de son foyer, etc.).

Deuxième difficulté : la liturgie est pour nos fidèles un monde étranger : étranger par le latin, par la connaissance de la Bible qu'elle suppose et aussi par son symbolisme.

Le symbolisme liturgique est pour nos gens une curiosité; pas l'expression de ce qu'ils sentent, mais des gestes qui se réfèrent à une civilisation tout à fait différente, une curiosité folklorique. Exemple : l'huile; pour nos gens, l'huile, ça n'est lié vitalement qu'à la friture et à la salade, ça ne signifie pas, sauf pour celui qui l'a appris, donc ça ne signifie pas, vitalement, douceur, paix, remède ou force. Il faut en dire autant, avec une nuance, de l'hostie, qui n'est pas du pain pour nos gens, et ne met pas dans l'esprit de faire un repas, etc., etc. Reconnaissons que certains symboles gardent toute leur actualité : faites le noir dans la nuit du samedi saint, entrez avec un cierge allumé et chantez : « Le Christ est notre lumière », tous les gens saisissent, sans qu'il soit nécessaire de faire de longs commentaires historiques.

Il y a donc des nuances à garder, disons seulement qu'en général le symbolisme liturgique est quelque chose qui est en dehors de la vie de nos gens, qui leur est étranger.

Autre difficulté, que nous sentons peut-être plus fortement à Marseille qu'ailleurs, parce que nous sommes du Midi : le caractère fixe, codifié, pétrifié de la liturgie.

Au fond, tout le problème est de savoir si la liturgie est faite pour

une élite ou pour le peuple; pour nous, c'est la prière de l'Église, donc de tous, donc populaire (nous serions tentés de poser en principe : tout ce qui ôte au culte son caractère de prière du peuple est antiliturgique). Sur le point particulier de notre rapport : liturgie et charité fraternelle, la liturgie doit être l'expression d'un peuple heureux de s'assembler, heureux d'être tous des frères pour adorer le Seigneur.

Regardez ce peuple dans la rue, chez lui : il est spontané, ouvert, généreux; il déteste le règlement, et le code de la route en particulier.

Regardez maintenant les Marseillais à l'église (je ne dis pas le peuple marseillais parce qu'il n'y est pas) : nos gens se tiennent bien, ils sont pleins de bonne volonté; comme des élèves studieux en classe, ils suivent dans leurs livres, chantent, pas bien fort, mais de leur mieux, observent les attitudes liturgiques, mais tout cela n'est pas vivant.

Pour rendre la liturgie vivante, il ne suffit pas de l'expliquer; nous le faisons : chaque mois, nous avons une réunion d'initiation biblique et liturgique qui, sans être très suivie, rassemble une assistance beaucoup plus nombreuse et incomparablement plus active que nos anciennes associations de *Mères chrétiennes* ou *de la bonne Mort*. Mais même lorsqu'une cérémonie a été expliquée dans son texte et dans ses rites, elle manque d'élan et de joie. Nos gens ne peuvent être vrais dans leur prière, simples, face à Dieu, comme des fils, unis entre eux comme des frères, ni en latin, ni en grégorien, ni en gestes rubriqués.

Certes, le caractère hiératique de la liturgie a ses grands avantages : il assure l'unité et le bon ordre; mais il a aussi ses inconvénients, et tout particulièrement pour ce qui est l'objet de ce compte rendu : il empêche la fusion des membres de la communauté dans une prière commune et fraternelle.

Si nous parlons de l'élite, c'est-à-dire des quatre cents habitués de la grand'messe de huit heures, reconnaissons qu'ils ont acquis un certain sens communautaire, que la liturgie bien célébrée leur a donné le goût du beau dans la sobriété; elle a certainement marqué leur vie intérieure, et nous voyons nos meilleurs militants assister de préférence à cette messe; mais nous sommes convaincus :

1° qu'il est impossible d'intéresser à cette grand'messe liturgique la masse de la population pratiquante;

2° que même les habitués de cette messe ne sont pas vraiment portés par le mouvement de la célébration : c'est trop savant pour eux, cela demande un trop grand effort de compréhension.

Avons-nous eu de meilleurs résultats avec la paraliturgie ?

Nous n'avons jusqu'à présent jamais célébré à Saint-Michel de paraliturgies dans le style des fêtes populaires de la paroisse de Colombes : fête du travail, fête de l'Évangile, etc... Nous serons certainement amenés à ce genre de célébration, mais nous n'avons encore invité nos fidèles qu'à des paraliturgies liturgiques, je veux dire destinées à donner l'intelligence du culte et des mystères.

Nous nous inspirons donc beaucoup, pour ne pas dire uniquement, de la liturgie et pour le texte et pour le cérémonial; nous nous efforçons de nous tenir dans la sobriété, nos cérémonies sont solennelles, mais sans emphase, et nous voudrions que nos fidèles puissent retrou-

ver dans la liturgie officielle les rites et les textes de nos paraliturgies.

Mais nous nous gardons de tout ce qui serait trop hiératique, précisément parce que ce serait une gêne à la prière en charité fraternelle : c'est ainsi que le diacre fait vraiment son rôle de meneur de prière, d'animateur, tandis que le célébrant préside la prière, mais à la manière d'un père de famille. Alors nous avons la joie d'être entourés par un peuple qui prie, qui vit sa prière; tous sont portés par le mouvement de la célébration et se sentent frères dans le Christ.

Exemple : notre paraliturgie du vendredi saint, entièrement inspirée du *Triduum pascal* édité par le C.P.L., est une cérémonie vraiment saisissante. Nous commençons par une longue prostration silencieuse, puis le sous-diacre lit quelques fragments d'Isaïe (que nous avons préférés au texte d'Osée); suit un chant par la foule, puis trois diacres chantent en français un condensé de la Passion (les sept paroles du Christ, texte et musique dans le *Triduum pascal* du C.P.L.), quinze minutes de prédication, et le célébrant à l'autel chante en français les prières catholiques auxquelles le peuple répond : *Amen*. Il suffit de comparer cet *Amen* de la paraliturgie du vendredi saint, *Amen* chanté à pleine voix par un peuple porté par la célébration, aux *Amen* de nos messes du dimanche, pour mesurer combien le latin et le rubricisme tuent la spontanéité de la prière commune; enfin nous terminons par l'adoration de la Croix.

Ces paraliturgies, nous ne les multiplions pas; elles réclament de nous un tel travail que nous ne pouvons en faire plus de quatre ou cinq dans l'année. Il est indiscutable qu'elles ont beaucoup fait pour donner à nos chrétiens le sens de la prière communautaire et les ont aidés à mieux comprendre et à vivre la liturgie en esprit de charité fraternelle.

Avant de conclure, il serait bon de voir si la liturgie, non pas vivante (ce serait une exagération marseillaise), mais en voie de réanimation, a contribué à faire grandir en charité les chrétiens dans leur vie.

Car vivre de charité, ce n'est pas seulement prier avec l'Église du Christ, en se voulant frères dans la prière de tous les autres, c'est aussi avoir l'âme accueillante et l'esprit de service en famille, dans son travail et dans sa rue.

Et certes la liturgie à elle seule ne saurait atteindre un tel but; du moins, elle doit se conjuguer avec toute l'action apostolique ainsi dirigée.

En fait, il ne peut y avoir dans une paroisse comme la nôtre une vie de charité dans le réel, menée par l'ensemble des paroissiens, sans communautés de rues, animées par des militants, eux-mêmes soutenus par les prêtres... Il paraît que nous avons cinquante mille habitants sur la paroisse; un nombre plus précis serait celui de treize mille foyers, dont mille six cents pratiquants perdus dans onze mille cinq cents autres. Comment voulez-vous que les chrétiens se connaissent et s'aiment en frères? Il faut décentraliser la charité pour la rendre concrète et vivante.

Nous faisons des réunions de chrétiens par rues, réunions qui, peu à peu, donnent et donneront naissance à des communautés chré-

tiennes de rues. Tout naturellement, et c'est là que nous retrouvons la liturgie, ces réunions où l'on apprend à se connaître, à s'estimer, à s'aimer et à prendre en charge les souffrances du voisinage, se terminent en prière commune, en liturgie.

Cette liturgie à domicile prend des formes très diverses, depuis la courte prière du soir jusqu'à la messe. Nous n'avons célébré ainsi la messe que rarement, dans la mesure où l'évêché a pu nous le permettre; mais il est certain que ces messes, aboutissement d'un effort d'union fraternelle, ont été pour les participants une vraie prière en charité dans le Christ.

Conclusion : L'ensemble de la paroisse a-t-il gagné en charité fraternelle ?

C'est difficile à dire, la montée est très lente. Quelques signes cependant :

Les chrétiens, en confession, s'accusent beaucoup mieux de manquements à la charité; leur attention est donc fixée sur le premier commandement.

Les mouvements de jeunesse, jadis séparés de la vie paroissiale, sont maintenant intégrés dans la communauté, ils ne demandent que rarement des offices particuliers, les adultes s'intéressent à eux et les aiment; les jeunes participent très activement à la vie paroissiale : paraliturgies, campagne de charité de Noël, messe des malades, etc.

La campagne de charité de Noël, de tradition dans la paroisse, intéresse de plus en plus la masse des fidèles : plus de cent paroissiens ont visité vieillards et pauvres à Noël, leur portant des colis d'une valeur globale de six cent mille francs, offerts par une multitude de paroissiens.

Dans l'après-midi de l'Ascension, nous avons la messe pascale des malades; ils étaient cent cinquante cette année : docteurs, infirmières, automobilistes, brancardiers, etc.; de nombreux paroissiens prêtent leur concours.

Enfin de nombreux exemples d'entr'aide dans les communautés de rues.

Mais, s'il y a quelques signes de montée..., il y a aussi l'évidence douloureuse de l'apathie de nombreux chrétiens.

Nous n'attachons pas beaucoup d'importance aux rares dévotes qui sont allées se consoler dans des chapelles de la disparition de leur bel autel en plâtre doré illuminé d'ampoules électriques; mais nous souffrons de l'indifférence de trop nombreux chrétiens, et surtout quelle douleur en pensant aux quarante-cinq mille âmes de notre quartier pour lesquelles le Christ est mort, et qui ne participent pas à la vie de son Église !

A côté de ce qui reste à faire, nous n'avons rien fait.

Témoignage sur le Congrès eucharistique de Castres

C'est en 1949 que Mgr l'archevêque d'Albi avait décidé d'organiser un Congrès eucharistique diocésain à Castres. L'étude du problème par quelques prêtres de Castres, l'équipe d'A.C.I. et de Vie Nouvelle, fit apparaître que, sans savoir exactement encore ce que nous voulions faire, nous n'aurions jamais assez de temps pour monter en deux ou trois mois une manifestation digne et efficace. Nous avons demandé alors à Mgr l'archevêque de le reporter jusqu'en 1950.

Nous avons profité du délai pour essayer de monter une organisation d'abord sur le plan matériel et propagande, ensuite et surtout sur le plan spirituel. L'idée-force du début a été de *rassembler*, plus exactement de faire prendre conscience aux chrétiens du *sens de l'Église* : les chrétiens réunis, prêtres et laïcs, autour du chef, l'évêque; l'Église d'Albi, la prise de conscience de l'Église d'Albi.

Nous avions d'abord pensé donner à ce Congrès trois thèmes généraux : la messe, le dimanche, le sacerdoce. C'est à la suite de la visite si féconde d'André Cruiziat, qui sut si bien donner une direction précise à nos efforts, que, finalement, nous avons adopté la solution de supprimer deux des thèmes prévus, pour nous en tenir strictement au dimanche chrétien. C'est sur ces bases et avec ces buts que nous avons lancé notre propagande et commencé notre travail en profondeur.

L'action des laïcs dans l'organisation et la mise sur pied du Congrès eucharistique a été certainement prépondérante. Le R. P. Roguet ainsi que le R. P. Urbain Sérès ont bien voulu le souligner il y a un instant. C'est sur ce point que vous me pardonnerez d'attirer tout particulièrement votre attention. Certes, vous concevez combien nous furent précieux les encouragements de Mgr l'archevêque et avec quelle fidélité nous avons été les collaborateurs des curés de nos paroisses diverses comme des prêtres qui, plus spécialement, s'occupèrent du Congrès. Néanmoins la grande innovation, je crois, de cette collaboration a été précisément que pour sept ou huit prêtres qui, réellement et d'une façon extrêmement efficace, ont porté les responsabilités du Congrès, il y a eu plus de cent laïcs qui, en offrant, pendant plus de six mois, tous leurs dimanches ou presque et de très nombreuses soirées par semaine, se sont corps et âme consacrés à cette grande affaire.

Plusieurs façons de préparer en profondeur le Congrès. Je vais passer très rapidement sur ce qui ne m'apparaît pas absolument essentiel pour mon témoignage, quitte à vous donner plus de détails, par la suite, si vous désirez en obtenir.

Un concours pour les enfants. Nous avons demandé à tous les

enfants du diocèse d'imager par des dessins l'idée qu'ils se faisaient du dimanche. Les cahiers ont été primés avec des récompenses diverses.

Un questionnaire-enquête fut adressé à tous les mouvements d'Action catholique et étudié par eux tout au cours de l'année.

Les détails de l'organisation : transports, repas, cérémonies, finances, ventes, santé, police, service d'ordre firent l'objet de très attentives études dans des commissions particulières. De fréquentes réunions générales (au « tonus » très élevé) mettaient en commun les difficultés, les projets, brassaient les points de vue, donnaient à l'ensemble des problèmes et des solutions l'unité désirée.

Mais, et c'est ici le point qui fut un peu plus délicat, nous nous sommes vite rendu compte que les premiers à convertir en vue du plein succès étaient les curés des paroisses, qui, éloignés ou en tout cas hors de Castres, ne pouvaient pas posséder le feu sacré qui nous embrasait... Il nous est apparu dès lors absolument essentiel d'arriver à toucher le plus grand nombre possible de pasteurs, pour leur communiquer nos espoirs, leur faire partager nos vues, en un mot « les mettre dans le coup ».

Pour cela nous avons imaginé d'aller au moment de leurs réunions mensuelles voir les curés au centre de leur doyenné. Nous voilà donc partis, avec un prêtre en général et un ou deux laïcs, suivant la... dureté des lieux. Nous partagions presque toujours le repas de la réunion ecclésiastique où commençait à s'amorcer la discussion. D'une façon générale nous avons été fort bien reçus, même si nous n'avons pas toujours été fort bien compris. Dans l'ensemble, ces réunions ont été extrêmement fructueuses. Les prêtres, dans leur majorité, ont saisi ainsi, surtout parmi les jeunes générations, l'importance que Mgr l'archevêque et le groupe de prêtres et laïcs qui s'y intéressaient voulaient donner à notre Congrès.

Ce qui fut surtout décisif, ce furent les visites que nous fîmes aux paroisses. Tous les dimanches, suivant un plan arrêté à l'avance, depuis le troisième dimanche de Carême jusqu'au dimanche qui a précédé le 21 juin, nous partions avec des voitures, à cinq ou six équipes (plus quelquefois), composées suivant les cas de un, deux ou trois laïcs et (la plupart du temps) d'un Père d'En-Calcat. La première des visites à laquelle je participai personnellement est certainement celle qui dans ma mémoire restera le plus longtemps.

C'était dans un petit village, à Cambon-lès-Lavaur, un petit pays très déchristianisé; le curé : un jeune prêtre las et découragé. Songez qu'à la messe du dimanche, d'une façon générale, il avait six ou sept personnes pour une population d'environ trois cent cinquante habitants. Il n'avait du monde que pour la Toussaint, qui est dans l'esprit de tous le Jour des Morts, et pour les Rameaux : les gens ne veulent pas manquer d'emporter ce jour-là un porte-bonheur pour leurs maisons et leurs écuries...

Nous y sommes partis à sept hommes, quatre femmes, ... et un Père d'En-Calcat. Croyez qu'il n'est pas tellement courant de voir arriver dans une communauté chrétienne moins que tiède sept hommes et quatre femmes, qui n'ont pas l'air de faux curés ou de

fausses bonnes sœurs, pour porter tranquillement un témoignage formel de leur vie chrétienne.

Nous sommes arrivés de bon matin, par un vent glacial. Après une très longue cérémonie extérieure, une procession sans joie, sous la froide bise, vint la messe. Le R. Père d'En-Calcat la commenta à un auditoire froid qui donnait bien l'impression qu'il n'attendait que la fin de rites auxquels il n'avait jamais rien entendu. Alors que nous n'avions nullement préparé la chose, nous décidâmes, en entrant dans l'église, sur la proposition du Père, de lire la Passion, à cinq, sur les marches du sanctuaire, tournés vers le peuple. Immédiatement, on se choisit : « Un tel, tu feras le Christ; un tel, tu feras la Synagogue... » L'église était pleine. Tout le monde debout. L'Esprit-Saint soufflait certainement sur nous. C'est avec une conviction poignante, je vous assure, que nous avons lu, sans une seule hésitation. Le silence, qui se fit total, nous apprit que l'assemblée entière était bouleversée et suivait le drame. C'était certainement la première fois qu'elle lisait ou entendait lire la Passion dans son entier. Ce fut, croyez-moi, un moment émouvant. Toute l'équipe a communié ce jour-là à la messe. Nous fûmes les seuls à communier.

L'après-midi une petite réunion dans l'église (faute de salle paroissiale) groupait soixante-dix ou quatre-vingts personnes. Pendant deux heures d'horloge, deux d'entre nous, avec tout notre cœur, nous parlâmes à ces braves gens de leur foi, du dimanche, de l'Église, du Congrès.

Depuis ce jour-là, le curé a pu constater un changement, non pas radical, mais absolument certain dans sa paroisse, dû — c'est indubitable — au témoignage qu'avaient porté dans sa communauté des laïcs qui, mon Dieu, n'avaient pas craint de montrer qu'ils étaient chrétiens et d'expliquer aux gens que ce n'était pas quelque chose d'extrordinaire de l'être.

Plus de cent paroisses ont été visitées ainsi, et je pense que c'est là la grande nouveauté dans la préparation d'un congrès de ce genre.

***

Ainsi qu'on vous l'a dit tout à l'heure, deux Semaines liturgiques s'inscrivirent dans le cadre de préparation du Congrès. Nous avions lancé une dizaine de milliers d'affiches... Un journal, *Dimanche-Congrès*, qui n'a eu d'ailleurs qu'un seul numéro... Des images-souvenirs, reproductions par Draeger de miniatures de Livres d'Heures des XIV^e^ et XV^e^ siècles. ... Tout ceci, voyez-vous, en vue de l'unité, de la communauté, de la fraternité, du *beau* également.

Il fallait mettre sous les yeux du peuple chrétien du beau, non du vulgaire. Nous avions demandé à Douking, grand décorateur et metteur en scène parisien, de s'occuper des mouvements de foule, et tout particulièrement de mettre en scène le *Mystère de la messe*, de Calderon de la Barca, d'après le texte traduit et adapté par Henri Ghéon.

Dès le mercredi soir, Mgr Ancel venait à la Bourse du Travail, tenue à Castres par la C.G.T., faire une conférence sur l'*Église et les travailleurs* qui eut un extraordinaire succès.

Le mercredi soir, toutes les cloches du diocèse sonnaient ensemble pour bien souligner ce sens de l'unité de l'Église d'Albi autour de l'évêque. Le lendemain, la journée des enfants, les offrandes. Nous avions demandé aux enfants d'apporter des dons alimentaires en vue du lendemain, qui était la journée des malades. Le jeudi encore, Le Jeu du Monde, de Louis Simon, une fresque grandiose comme celles, certainement, dont vous le savez capable.

Le vendredi, d'une part la journée des malades et, d'autre part, la journée des prêtres et des militants. Il faudrait avoir le temps ici de s'arrêter une minute sur ce qui, je crois, est également une innovation dans le Congrès eucharistique de Castres : cette rencontre des militants et des prêtres discutant ensemble très amicalement des problèmes de la prédication du dimanche. Il faudrait aussi vous entretenir de cette messe de minuit qui suivit le jeu scénique d'Henri Géhon, cette messe qui fut un des grands moments du Congrès, au cours de laquelle nous avons eu plus de quatre mille communions au milieu d'une foule émue.

Il faudrait dire un mot de la procession du dimanche, qui fut splendide, un vrai triomphe, grâce à son ordonnance particulièrement soignée. Une croix rouge de cinq mètres de haut précédait, suivie des chars représentant la création de Dieu et le travail des hommes; puis le défilé des divers aspects de l'Église : les enfants, les jeunes gens, les jeunes filles, les foyers, les métiers, les campagnes... Finalement le char du Très Saint-Sacrement et, après lui, le peuple chrétien qui se resserrait et qui acclamait... « C'était véritablement la vision du Peuple de Dieu en marche. »

La propagande avait vu très grand, et, malgré cela, sans parler des fidèles, bien des curés de paroisse n'avaient pas été touchés et nous avons pu voir des prêtres réciter tranquillement leur Bréviaire sous les platanes, pendant que le R. P. Urbain et le R. P. Roguet demandaient à la foule de chanter et d'acclamer au cours de la paraliturgie finale du dimanche après-midi. Cela dénote un manque de travail en profondeur... Il faut dire qu'il faisait très chaud...

Tous n'avaient pas été touchés. Ainsi, nous regrettons de n'avoir pu intégrer solidement dans nos équipes les membres des Mouvements ouvriers chrétiens. C'est là une importante lacune : nous avions pourtant fait bien des efforts discrets et persévérants.

***

Il aurait fallu, pour qu'un plus grand nombre fût touché, non pas neuf mois de préparation, mais des années. C'est pourquoi, il a raison, le compte rendu officiel du Congrès, d'assurer que le *Congrès continue.*

Parmi nous, la prise de conscience de l'Église a été un résultat premier et essentiel.

Nous avons découvert une sorte de nouveau *sens apostolique* en voyant les problèmes de plus haut. Nous ne sommes pas allés dans les paroisses comme de bons enfants en disant : « Venez au Congrès, vous verrez, ce sera formidable. »

Mais membres conscients de ce « Corps mystique », nous allions par les villes et les bourgs rendre, comme le Christ, témoignage à la Lumière. Nous faisions nôtre le Memento de leurs morts; nous nous levions de notre place, au milieu, pour lire la parole de Dieu; nous tâchions de dire de notre mieux pourquoi nous étions de la même Église et ce que cela avait d'exaltant, pourquoi nous étions joyeux de la résurrection du Christ, le dimanche... Cette préparation du Congrès fut pour nous un enrichissement extraordinaire.

L'unité dans l'amour et dans la joie. Voilà ce qui est magnifiquement resté au fond de nos cœurs, avec la conscience de notre place dans l'apostolat universel de l'Église. Tous, prêtres et laïcs, unis pour la conquête joyeuse, et belle, et vraie et fraternelle du monde au Christ.

Et c'est précisément parce que vous travaillez ici à cette même cause que je suis venu, au nom du comité du Congrès eucharistique de Castres, non pas vous apporter nos expériences très restreintes, mais vous exprimer notre gratitude pour nous avoir si pleinement aidés à la comprendre et à la servir.

Un laïc du Congrès de Castres.

La messe pour le Congrès de la J. A. C.

Nous avons publié dans notre dernier numéro un compte rendu, par le R. P. Louvel, de la messe pour le Congrès de la J. A. C. au Parc des Princes.

On pourrait penser, à lire ce compte rendu, qu'il s'agissait d'une « messe chantée », vocable qui a une signification rubricale très définie.

Or, il n'en est rien. Mgr l'archevêque de Paris avait autorisé une « messe basse avec chant français ». C'est ce qui fut exécuté strictement. (Cf. à ce sujet : *Cahiers du Clergé rural*, juin-juillet 1950, p. 248.)

LA MAISON-DIEU 1950

TABLE DES ARTICLES
PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

Anonyme : Petite anthologie du symbolisme liturgique..... 22 85-93
Alcuin : De l'usage des psaumes dans les diverses circonstances de la vie 21 57-59
Beauduin (L.) : Le culte des saints dans la liturgie 21 71-81
Beirnaert (L.) : Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême. 22 94-120
Botte (B.) : Principes de la traduction 23 31-36
Capelle (B.) : Quête et offertoire 24 121-138
Carrouges (M.) : La nature est une parole 22 19-43
Casper (Dr J.) : La prière des heures canoniales dans les rites orientaux 21 82-109
Cruiziat (A.) : L'assemblée liturgique : unité dans la diversité.. 24 105-120
Dalmais (I.-H.) : Origine et constitution de l'office 21 8-39
Daniélou (J.) : Le psaume xxii et l'initiation chrétienne..... 23 54-69
Id. : Les psaumes dans la liturgie de l'Ascension 21 40-56
Dubarle (D.) : Symbolisme scientifique et symbolisme liturgique. 22 154-160
Féret (H.-M.) : Messe et eschatologie 24 46-62
Froger (P.) : Symbolisme de la musique liturgique 22 146-153
Gy (P.-M.) : Projets de réforme du Bréviaire 21 110-128
Id. : Les rites de la communion eucharistique 24 141-160
Heebert (A.-G.) : Imagerie et doctrine 22 69-84
Herbin (P.) : Le jubilé de ceux qui ne sont pas allés à Rome.... 23 111-115
Hien-Minh (J. M.) : Réflexions d'un Extrême-Oriental sur le symbolisme liturgique 22 161-165
Kammerer (L.) : Les explications de l'Année liturgique dans les Missels à l'usage des fidèles 23 70-93
Laffargue : Liturgie et Action catholique 24 79-104
Leclercq (J.) : L'Office divin et la lecture divine 21 60-70
Lubienska de Lenval (H.) : Symbolisme de l'attitude 22 121-128
Martimort (A.-G.) : L'obligation de l'Office 21 129-153
Mohrmann (Ch.) : Le latin liturgique 23 5-30
Ortigues (E.) : L'Église, communauté de charité 24 63-78
Pernoud (R.) : Le symbole du Moyen-Age à notre temps..... 22 7-18
Pierre Damien (saint) : *Dominus vobiscum*. A Léon, ermite..... 21 174-181
Roguet (A.-M.) : Pour une récitation savoureuse du Bréviaire.. 21 154-168
Id. : L'unité du Corps mystique dans la charité, *res sacramenti* de l'Eucharistie 24 20-45
Rousseau (O.) : Le prêtre et la louange divine 21 7-20
Sinor (D.) : Le symbolisme, instrument d'expression de l'homme. 22 44-62
Varagnac (A.) : Le symbole social 22 63-68
Vergriete (V.) : Eucharistie et engagement 24 5-19
Viale (E.) : Les récents statuts synodaux et la pastorale d'aujourd'hui 23 94-110
Vicaire (M.-H.) : Célébration liturgique et joie de la cité..... 22 129-145

TEXTES ET NOTULES

Botte (B.) : *In unitate Spiritus Sancti*	23	49-53
Id. : *Rationabilem*	23	47-49
Canon de la messe (Traduction du)	23	37-46
Claudel : Lettre... L'offrande du temps	21	182-185

NOTES DE PASTORALE LITURGIQUE

B. (H.-N.) : De quelques déficiences	23	127
Louvel (F.) : La messe de la J.A.C. au parc des Princes	23	116-123
Rectificatif	24	176
Philippeau (H.-R.) : Simples conseils pour la récitation collective de l'Office divin *extra chorum*	21	169-173
Roguet (A.-M.) : Le Congrès eucharistique de Castres	23	124-127
Id. : Madones » en promenade	23	130-131
R. (A.-M.) : Note sur la distribution de la communion dans les grands rassemblements	23	126
R. (C.) : Le premier Congrès liturgique allemand. Francfort 1950.	23	132-139
Témoignages	24	139-140

CHRONIQUE DES LIVRES ET DES REVUES

Dalmais (I.-H.) : Autour du symbolisme liturgique et scripturaire	22	166-169
J. : A travers les revues	23	140-144

AUTEURS RECENSÉS

Amiot et Daniel-Rops : Évangile, vie et message du Christ	21	199
Auboyer (J.) : Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne.	22	172-174
Le Bréviaire romain, latin-français. Nouvelle version du Psautier.	21	194-196
Bardy : Les religions non chrétiennes	21	199
Benoît (R. P.) : Les épîtres de la captivité	21	198
Ceuppens (F.) : *Theologia Biblica.* I	21	199
Les Compagnons de Notre-Dame : La Pâque du Seigneur	21	201-202
Coppens (J.) : Les harmonies des deux Testaments	21	199
Dheilly (J.) : A la découverte de la Bible	21	199
Église et Liturgie : L'Office divin de chaque jour	21	196-198
Escholier (M.) : Les témoins du Christ. II	21	199
Heim (B.-B.) : Coutumes et droits héraldiques de l'Église	21	204-205
Klauser (Th.) : *Der Ursprung der bischöflichem Insignien und Ehrenrechte*	21	205-207
Mercenier (E.) : La prière des Églises de rite byzantin. II	21	203-204
Mircéa Eliade : Traité d'histoire des religions	22	170-172
L'Office et les psaumes (Laféteur)	21	186-193
Osty (E.) : Le Nouveau Testament	21	198
Roberts (C. H.) and Capelle (B.) : *An Early Euchologium*	21	202-203
Urs von Balthazar (H.) : Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur	22	174-175
Vaux (R. de) : Le Livre des Rois	21	198

TABLES GÉNÉRALES DE LA MAISON-DIEU 1945-1950

INDEX MÉTHODIQUE DES ARTICLES PARUS DANS LES NUMÉROS 1 A 24

1. ÉTUDES GÉNÉRALES.

Dom Pierret, O.S.B. : Bibliographie liturgique française et latine. 1940-1944	1	112-125
Id. : La bibliothèque du prédicateur liturgique	12	73-85
Dom L. Beauduin : Normes et pratiques pour les réformes liturgiques	1	9-23
Dom O. Casel : La notion de « Jour de fête »	1	23-36
Mgr Pinson : La liturgie dans la vie de l'Église	4	50-64
L. Bouyer : Quelques principes de l'évolution liturgique	10	47-85
M.-D. Chenu : Anthropologie et liturgie	12	53-65
Dom L. Beauduin : L'encyclique *Mediator Dei*	13	7-25
T.-G. Chifflot : Le Christ et le temps. Réflexions sur un livre récent	13	26-49
F. van der Meer : *Sacramentum* chez saint Augustin	13	50-64
Dom Casel : 1886-1948. La doctrine du mystère chrétien	14	en entier
P. Duployé : Liminaire	14	8-11
Dom Burkard-Neuhauser : Biographie	14	11-14
Dom H. Hild : L'encyclique *Mediator Dei* et le mouvement liturgique de Maria-Laach	14	15-29
Dom E. Dekkers : La liturgie, mystère chrétien	14	30-64
Ch.-V. Héris, O.P. : Note	14	65-66
I.-H. Dalmais, O.P. : Le « mystère ». Introduction à la théologie de la liturgie	14	67-98
A.-M. Roguet : Comment annoncer le mystère de la messe	14	99-106
Y. Congar : Pour une liturgie et une prédication « réelles »	16	75-87
I.-H. Dalmais : La liturgie, acte de l'Église	19	7-25
H. Chirat : Les éléments fondamentaux de la célébration du culte	20	13-32
Dom J. Hild : Le mystère de la célébration	20	83-113
A. Cruiziat et J. Travers : L'art de la fête	9	60-69
Le sens actuel du sacré	17	en entier
Valeur permanente du symbolisme	22	en entier

2. LE MOUVEMENT LITURGIQUE.

Charybde et Scylla (archéologisme et esthétisme)	2	9-13
Dom Basset, O.S.B. : Pastorale liturgique et unité chrétienne	2	14-23
R. P. Louvel : Quelques précisions essentielles	4	65-70
Osservatore Romano. La renaissance liturgique française	6	7-12

H. C. : Compte rendu de O. Rousseau. Histoire du mouvement liturgique 7 137-147
P. Duployé : L'œuvre liturgique du P. Doncœur (1940-1945).. 3 25-37
Le cardinal Suhard 19 171
Maurice Michaud : L'abbé Laurent Remillieux (1882-1949).... 19 173-176

Le mouvement liturgique en Allemagne.

A. Heitz : Dernières étapes du renouveau liturgique allemand. 7 51-71
R. Guardini : Lettre à S. Exc. l'évêque de Mayence..... 3 7-24
Memorandum de Mgr Groeber. Lettre circulaire du cardinal Bertram. Réponse du cardinal Innitzer..... 7 97-114
Dom Hild : L'encyclique *Mediator Dei* et le mouvement liturgique de Maria-Laach 14 15-29
Dom Casel : 1886-1948. Biographie 14 11-14
Nécrologie. Dom Herwegen 8 142-144
Antoine Baumstarck (1872-1948) 16 156-158
R.-M. Grisemann : Maria-Laach. Ouverture de l'Institut Herwegen 19 164-170
P. Parsch : Méthode pour un travail de liturgique populaire. 7 74-94
Types de programmes pour les prédications liturgique..... 10 165-176
C. R. : Le premier Congrès liturgique allemand (Francfort, 20-22 juin 1950) 23 132-139

3. LA BIBLE [1].

J. Leclercq : La lecture divine 5 21-33
J. Herwegen : L'Écriture sainte et la liturgie 5 7-20
L. B. : Bible et liturgie au IVe siècle 2 27-28
J. Daniélou : Texte : La Bible dans la vie 3 148-149
L. Bouyer : Liturgie et exégèse spirituelle 7 27-51
C. Charlier : La lecture sapientielle de la Bible 12 14-52
C. Rauch : La catéchèse biblique des lectures et des psaumes. 16 60-66
I.-H. Dalmais : Autour du symbolisme liturgique et scripturaire 22 166-169
J. Daniélou : Le psaume xxii et l'initiation chrétienne..... 23 54-69

4. LITURGIE ET SPIRITUALITÉ.

P. Féret, A. Martimort, Mgr Guerry : Débat sur la spiritualité du clergé diocésain 3 71-90
P. Doncœur : Action liturgique et sainteté sacerdotale..... 4 90-103
Laffargue : Liturgie et Action catholique 24 79-104
E. Ortigues : L'Église, communauté de charité 24 63-78

5. LITURGIE ET VIE PAROISSIALE (cf. § 6 : *la messe*).

A. Wintersig : Le réalisme mystique de la paroisse..... 8 13-26
R. Grieseman : Une paroisse liturgique en Alsace 9 85-95
Mgr Feltin : Quelques réflexions sur la paroisse 9 104-112
Abbé Goubely : Le problème des dessertes 4 70-81
F. Boulard : Peut-on observer les règles liturgiques dans les petites paroisses. Note sur le *Memoriale rituum*..... 4 163-169
La célébration du culte paroissial. Session de Versailles, septembre 1949 ..... 20 en entier
M.-H. Vicaire : Célébration liturgique et joie de la cité..... 22 129-145
A. Cruiziat : L'Assemblée liturgique : unité dans la diversité.. 24 105-120

1. Pour le Psautier, voir nº 13, Bréviaire.

6. *LA MESSE* (cf. § 11 : *l'Eucharistie*).

La messe paroissiale du dimanche. Congrès de Saint-Flour, 1945	4	
La célébration du culte paroissial. Session de Versailles, septembre 1949	20	en entier
Le repas, le pain et le vin	18	en entier
J. Daniélou : Les repas de la Bible et leur signification	18	7-33
L. Bouyer : La première Eucharistie dans la dernière Cène	18	34-47
H. Chirat : L'Eucharistie et l'agape : de leur union à leur disjonction	18	48-60
Vs. Palachkovsky : Les vestiges de l'agape en Orient	18	61-65
A.-G. Martimort : Structure de l'Assemblée liturgique	20	153-175
Dom L. Beauduin : La messe chantée, sommet de la vie paroissiale	4	104-123
A.-M. Roguet : Comment annoncer le mystère de la messe	14	99-106
Id. ; La messe commentée	16	88-101
F. Boulard : Un essai rural de liturgie populaire : la messe des paysans	3	105-108
Un curé rural : Un essai d'aménagement de la grand'messe en paroisse rurale	16	102-113
Une équipe missionnaire de banlieue urbaine	17	145-158
H.-R. Philippeau : La messe du roi saint Louis	3	170-172
Dom B. de Chabannes : Messe dialoguée ou messe chantée ?	4	124-128
A.-G. M. : Lectures en français à la mese chantée	17	131
Chan. M. Michaud : La célébration de la messe face au peuple.	2	92-123
H. Lubienska de Lenval : Essai de participation à la messe par le geste et le silence	8	68-74
Un curé de campagne : Pour organiser une vraie sanctification du dimanche (à propos des messes blanches)	3	113-117
H. D. Messes privées ou messes conventuelles	12	128-131
M.-D. C. : « Sauver les principes »	12	131-132
Témoignages (Saint-Michel de Marseille, Saint-Alban de Lyon, Castres)	24	139-140
Assouplissements du jeûne eucharistique (indults divers)	1	156-159
H.-R. Philippeau : Nouvelle discipline du jeûne eucharistique et de l'horaire des messes	13	84-91
D. L. B. : La communion en dehors de la messe et les messes en noir d'après l'*Ami du Clergé*	17	127-130
Instruction de la S.C.R. sur la dévotion au Saint-Sacrement	5	113-115
Y. Hémon : Quand est-il permis de célébrer la messe devant le Saint-Sacrement exposé ?	19	63-73
H.-R. Philippeau : Les intentions de messes	12	124-127
Desiderata	4	17-18
L. Beauduin : La concélébration	7	7-28
A propos de la concélébration	6	115-120
Un exemple de concélébration dans le rythme lyonnais	8	171-172

7. *LES MISSELS.*

Les secrétariats généraux de l'Action catholique rurale : Un projet de Missel rural	3	109-110
L. K. : Compte rendu du *Jubilate* d'A. Heitz	6	123-127
A.-M. Roguet : Nouveaux Missels français	11	232-240
L. Kammerer : Les Missels à l'usage des fidèles	9	113-136
Id. : Les dominicaux	12	164-169
Id. : Chronique des Missels à l'usage des fidèles	19	153-163
Id. : Les explications de l'année liturgique dans les Missels à l'usage des fidèles	23	70-93

8. LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL. LE SYMBOLISME.

A.-M. Roguet : Sévérité ou vérité dans l'administration des sacrements	6	92-106
H.-Ch. Chéry : Interview de l'abbé Remillieux : histoire d'un sacrement refusé	6	106-109
F. Boulard et A.-M. Roguet : La discipline des sacrements	12	66-72
Id. : La discipline des sacrements	13	92
A.-M. Roguet : Bibliographie	19	147-152
R. Pernoud : Le symbole du Moyen-Age à notre temps	22	7-18
M. Carrouges : La nature est une parole	22	19-43
D. Sinor : Le symbolisme, instrument d'expression de l'homme.	22	44-62
A. Viragnac : Le symbole social	22	63-68
G. Hebert : Imagerie et doctrine	22	69-84
Petite anthologie du symbolisme liturgique	22	85-93

9. LE BAPTÊME.

Le baptême, sacrement pascal	6	en entier
L. Bouyer : Le baptême et le mystère de Pâques	2	29-51
Enquête sur la pastorale liturgique du baptême	2	70-83
Texte du P. Doncoeur	3	32
Un curé de campagne : Pour rendre à nos paroisses rurales le sens du baptême	3	98-104
L. Beauduin : Baptême et Eucharistie	6	56-75
H.-F. Dondaine, O.P. : Le baptême est-il encore le sacrement de la foi	6	76-88
Textes du R. P. Daniélou et de Dom Casel : le symbolisme des rites baptismaux	6	147-153
Ch.-V. Héris : Le salut des enfants morts sans baptême	10	86-105
A. Goubely : L'année du baptême au diocèse de Limoges	10	140
P. Doncoeur, S.J. : La catéchèse du baptême	16	48-59
Contre l'abus de l'ondoiement	1	155-156
Modification d'une rubrique au rituel du baptême (dispense de l'insalivation)	6	109
Baptême et Eucharistie	7	171-172
L. Beinaert : Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême	22	94-120

10. LA CONFIRMATION.

L. Beauduin : Le sacrement de la confirmation administré par les curés	9	96-99
Ch. Bouzerand : L'âge de la confirmation	10	129-133

11. L'EUCHARISTIE. LA COMMUNION SOLENNELLE (cf. § 6 : *la messe*).

L. Beauduin : Baptême et Eucharistie	6	56-75
Baptême et Eucharistie	7	171-172
Pour un catéchuménat des enfants	7	167-168
P. Imbault : Catéchisme et première communion	10	106-117
Mgr Chevrot : L'âge de la profession de foi solennelle	10	134-139
V. Vergriete : Eucharistie et engagement	24	5-19
P.-M. Gy : Les rites de la communion eucharistique	24	141-160
B. Capelle : Quête et offertoire	24	121-138
A.-M. Roguet : L'unité du Corps mystique dans la charité *res sacramenti* de l'Eucharistie	24	20-45
H.-M. Féret : Messe et eschatologie	24	46-62

12. LA PÉNITENCE.

H. Chirat : Compte rendu de Valentin Breton : *La confession fréquente* 8 109-116

13. SACREMENT DES MALADES.

La liturgie des malades. Session de Vanves, 1948..... 15 en entier
C. Rauch : La visite des malades, action liturgique..... 15 9-21
S. Fouché : La psychologie des malades 15 22-33
A. Gouzy : La réintégration des infirmes dans la paroisse..... 15 34-39
Discussion : le prêtre en face du malade 15 40-52
H.-R. Philippeau : La maladie dans la tradition liturgique et pastorale 15 53-82
Dom B. Botte : L'onction des malades 15 91-116
Dom L. Beauduin : Le viatique 15 117-142
A.-G. Martimort : L'*Ordo commendationis animae* 15 143-164

14. L'ORDRE.

D. L. B. : Constitution apostolique sur le rôle des évêques co-consécrateurs 5 107-110
Y. Congar : Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat 14 107-128
B. Botte : La constitution apostolique *sacramentum ordinis*.. 16 124-129
C. Aubertin : Prédication liturgique sur l'ordination..... 12 122-123

15. SACRAMENTAUX. LITURGIE DES MORTS.

A.-M. Roguet : Qu'est-ce qu'un sacramental ? 2 24-26
H.-R. Philippeau : Introduction à l'étude des rites funéraires et de la liturgie des morts 1 37-63
Note sur les obsèques dans le diocèse de Paris 1 150-156
Les funérailles d'un prêtre de Paris 7 167
Les funérailles religieuses doivent-elles être accordées à ceux qui les demandent ? 8 156-160
G. Dupont : Les honneurs funèbres 12 132-133
Y. Congar : Même question 12 133-134

16. LE DIMANCHE.

Dimanche et célébration chrétienne 9
J. Hild : La mystique du dimanche 9 7-37
L. Leloir : Le sabbat judaïque, préfiguration du dimanche.... 9 38-51
A. Presse : Le dimanche monastique 9 52-54
P. Duployé : Préface pour un congrès 10 7-46
Y. Congar : Présentation simple de l'idée essentielle du dimanche 13 133-135
P. Stagnard, J. Fallaix, A. et H. Isnard : Le dimanche de la famille 13 136-152
J. Charvier : Le dimanche du militant 13 153-160
P. Chevalier, curé de Cluse : La messe du dimanche, source de la vie de la paroisse 13 161-167
Un texte de Napoléon sur le dimanche 13 168-169
M.-D. Chenu : Un sermon ou simple histoire 13 170-176

17. L'ANNÉE LITURGIQUE.

Th. Patfoort : Compte rendu d'Æmilia Loehr : *L'année du Seigneur*	19	131-134
L. K. : Compte rendu Winterswyl : *Christus im Jahre der Kirche*	6	120-123
J. Travers : Noël 1945 et sa campagne de fraternité	4	171-172
Les stations de Carême à Paris	5	170-173
H.-Ch. Chéry : Liturgie et prédication de Carême	12	104-105
J. T. : Liturgie et paraliturgie de la quinzaine pascale	19	87-103
R. Pierret : La semaine sainte dans une petite paroisse de campagne	4	169-170
P. Bayart : L'horaire de la semaine sainte	1	94-99
Note sur le *Memoriale rituum*	4	168
Cl. Humbert : Rameaux (le dimanche des)	8	103-105
G. C. L. : Une expérience étudiante (un camp de semaine sainte)	8	100-102
P. Duployé : Pâques la sainte	6	12-36
O. Casel : Pâques, la fête des fêtes	9	55-59

18. LE BRÉVIAIRE.

Le trésor de l'Office divin	21	en entier
P. Doncœur : Conditions d'une renaissance de l'Office canonial.	3	33-37
L. Bouyer : Le Bréviaire dans la vie spirituelle du clergé	3	38-68
Débat sur le nouveau Psautier (articles divers)	5	60-106
Le Bréviaire dans la vie spirituelle du clergé	7	169-171
A.-G. Martimort : L'horaire de l'Office choral	8	47-58
L'horaire des heures canoniales	8	169-171
D. L. B. : Le commun des Souverains Pontifes	5	110-113
Dalmais : Compte rendu du numéro spécial de *La Vie Spirituelle* : *Lauda Jerusalem Dominum*	12	137-141
L. Bouyer : Compte rendu d'Augustin Béa : Le nouveau Psautier latin	14	149-163

19. LES ÉGLISES, LIEUX DE CULTE.

P.-R. Régamey : Le lieu de la célébration	20	33-41
Mgr Chevrot : La dévotion à l'autel	2	84-92
Innocent III : Les maisons de Dieu	2	7-8
A propos du baptême	3	149-151
P. Duployé : La collection « les monastères de France »	3	173-175
Le sens actuel du sacré	17	en entier
A la recherche du sacré	17	7-23
P.-R. Régamey : Points de vue actuels sur le sacré	17	24-41
Pierre Vago : Le programme moderne de l'Église	17	42-58
P.-R. Régamey : Christianisme et paganisme dans l'architecture moderne	17	59-72
P.-R. R. : Pour une mystique du dévouement aux églises	17	73-80
Id. : Les anciens monuments de la civilisation nouvelle	17	81-89
Id. : Le protestantisme de Rembrandt	17	89-93
Id. : Rouault	17	94-95

20. LE PERSONNEL DES ÉGLISES.

Une session de sacristines rurales	3	111-112
Mlle Dubois : Le sacristain, sa mission, ses lois. Vêtements et objets du culte	4	147-152
Les grands clercs de la cathédrale de Saint-Dié	8	105-109

21. LA LANGUE LITURGIQUE.

M.-D. Forestier : Une expérience liturgique sous la Révolution (la langue française) 1 74-93
H. Cuirat : *Rudimenta*, difficultés d'une traduction..... 6 88-91
Langues et traductions liturgiques ..... 11 en entier
J. Travers : Le mystère des langues dans l'Église..... 11 15-38
A.-G. Martimort : La discipline de l'Église en matière de langue liturgique. Essai historique 11 39-54
J. Leclercq : Le latin chrétien, langue d'Église 11 55-75
F. Messerschmidt : La langue liturgique en pays germaniques. 11 76-83
A.-G. Martimort : Les leçons d'une enquête 11 84-130
Ch. Bruneau : La langue française est-elle majeure ? 11 131-140
C. Mohrmann : L'évolution de la langue française au cours de la guerre 11 140-144
Y. Hémon : Le chant en langue vulgaire en présence du Saint-Sacrement exposé 11 144-153
J.-P. Bonnes : Pour un enseignement du latin liturgique et patristique 11 175-177
C. Rauch : Prédication et traductions liturgiques 11 191-192
J.-P. Bonnes : Introduction au problème des traductions liturgiques 11 193-204
R. Griesemann : Traduction et langue mystérique..... 11 205-208
X. Choupaut : Traduction des messes de la Purification, de Pâques et de la Pentecôte 11 225-228
*** : L'Ordinaire de la messe 11 231
C. Mohrmann : Le latin liturgique 23 5-32
B. Botte : Principes de traduction 23 31-36
Traduction du Canon de la messe 23 37-46
B. Botte : *Excursus* sur deux points obscurs du Canon de la messe : *Rationabilem* 23 47-48
In unitate Spiritus Sancti 23 49-53

22. LE CHANT LITURGIQUE.

U. Sérès, O.S.B. : Ce que tout prédicateur liturgique doit savoir en matière de chant grégorien..... 12 92-103
Id. : Comment expliquer les grandes lignes du chant grégorien. 4 129-147
Les semaines grégoriennes du diocèse de Meaux..... 1 160-167
J. Gelineau, S.J. : Le chant, élément essentiel de la célébration du culte 20 42-63
P. Duployé : L'Église de la joie 1 100-102
Dom L. Beauduin : La messe chantée, sommet de la vie paroissiale 4 104-124

23. LES CANTIQUES.

J. Gelineau, S.J. : Le cantique populaire en France..... 7 115-125
Id. : Note sur le chant religieux populaire en français..... 11 209-224
Id. : Enquête sur le chant religieux. Présentation, texte, bibliographie 13 93-103
J. Servel, O.M.I. : Quelques remarques sur les cantiques populaires 12 86-91
Y. Hémon : Le chant en langue vulgaire en présence du Saint-Sacrement exposé 11 144-153

24. MUSIQUE D'ÉGLISE.

A.-M. Roguet et E. Damais : Musique d'église, musique vivante. 8 59-67
H.-R. Philippeau : Sur le statut professionnel des musiciens et employés d'église 1 103-104

R. V. : Compte rendu de Fr. Florand : *Jean-Sébastien Bach, l'œuvre d'orgue* 12 142-145
F. Froger : Symbolisme de la musique liturgique 22 146-153

25. ÉLÉMENTS DE LA LITURGIE.

Le repas, le pain et le vin ..... 18 en entier
A. Cruiziat : Les attitudes et les gestes 20 64-71
A.-M. Roguet : Plaidoyer pour la vérité des choses 20 117-126
C. Rauch : La prière du peuple 20 127-132
Dom B. Botte : La prière du célébrant 20 133-153
A. Cruiziat : Le meneur de jeu 20 176-186

26. LA PRÉDICATION.

R. Pierret, O.S.B. : La bibliothèque du prédicateur liturgique. 12 73-85
D. Leclercq : Le sermon, acte liturgique 8 27-46
Prédication biblique et liturgique. Versailles 1948..... 16 en entier
A.-D. Sertillanges : L'esprit de la parole apostolique..... 16 7-11
L. Bouyer : Prédication et mystère 16 12-33
C. Rauch : Qu'est-ce qu'une homélie ? Théologie enseignée et théologie prêchée 16 34-47
P. Doncoeur : La catéchèse du baptême 16 48-59
C. Rauch : La catéchèse biblique des lectures et des psaumes. 16 60-66
T. M. Piccari : Le caractère hiérarchique de la prédication.... 16 67-69
Y. Congar : Pour une liturgie et une prédication « réelles ». 16 75-87
A.-G. Martimort : « Catéchèse épiscopale » et « monitions diaconales » 17 110-121
Fr. Louvel : La proclamation de la parole de Dieu..... 20 72-81
O. Rousseau : Retour à l'éloquence sacrée 11 154-174
Bardy : Article de *Masses Ouvrières* : Prédication biblique.... 8 138-139
Un article de *Nouvelle Revue théologique* de Louvain : La crise de la prédication 13 104-107
P. Imbault : Ce que le clergé attend du prédicateur liturgique. 10 148-153
Mgr Chevrot : Réflexions à la suite de quelques essais de prédication liturgique 5 34-59
C. Rauch : Prédication et traductions liturgiques 11 191-192
Id. : Les missions 10 158-161
A.-M. Roguet : Les à-peu-près de la prédication eucharistique. 11 178-190
H.-Ch. Chéry : Liturgie et prédication du Carême..... 12 104-108
C. Aubertin : Prédication liturgique sur l'ordination..... 12 122-123

27. CATÉCHÈSE ET CATÉCHISME.

A. Martimort : Catéchèse et catéchisme 6 37-48
Mgr Garrone : Enseigner le catéchisme ou introduire dans l'Église ? Catéchisme et année liturgique..... 17 99-109
P. Imbault : Catéchisme et première communion 10 106-117
L. Kammerer : Bible et liturgie dans l'enseignement religieux des lycées 10 118-128
R. Poelmann : Esquisse d'un cours de religion 16 114-123
Mlle Heitz : La leçon de catéchisme sur la messe 4 83-90
H. C. : *Christenlehre*, un catéchisme qui est une catéchèse.... 6 49-56
RR. PP. Morin et F. Picard : Directoire pédagogique. Pour le brevet de liturgie 1 138-144
Id. : II. Liturgie, scoutisme et symbolisme 2 117-124
Id. : III. L'action dramatique dans la liturgie et dans le scoutisme 3 139-145

28. PARALITURGIES.

P. Herrin : Pour une technique des célébrations populaires...	9	70-81
Pour un style de nos rassemblements populaires.....	2	145-151
A.-G. Martimort : Une expérience de paraliturgie : « fêtes missionnaires et populaires » du Sacré-Cœur de Colombes.	3	164-170
P. D. : Nos paroissiens iront-ils à Malines dans vingt ans ?.....	3	91-97
J.-C.-M. Travers : Le succès du grand retour	5	135-144
P. Picot : La messe des déportés au Palais de Chaillot.....	5	144-149
M. P. : Le cheminement biblique du Puy	5	149-153
F. Louvel : Projet pour un pèlerinage	7	126-137
F. L. et M.-D. F. : La cérémonie de Colombes	8	88-96
J. Bonduelle : Notre-Dame de Boulogne au Havre et à Rouen..	8	97-100
A. Bugnini : La messe sur la place Saint-Pierre	9	82
P. Herbin : Le Congrès national thérésien	13	65-69
Id. : Le Congrès eucharistique de Nantes	13	70-76
Courrier de la revue : Lettre du président des Congrès eucharistiques	16	169-170
Id.	17	174-175
T.-G. Chifflot : Le Congrès de Lyon	13	77-79
P. Duployé : Mise au point du précédent	13	80-83
Quelques paraliturgies proposées par le C.P.L. pour la mission de Briey	17	162-173
J. T. : Liturgie et paraliturgie de la quinzaine pascale.....	19	87-113

29. EXPERIENCES MISSIONNAIRES.

R.-M. Florent : La mission de Briey	71	159-173

30. ACTIVITÉS DU C.P.L.

La vie du C.P.L.	1	171-175
Id	2	160-172
H.-Ch. Chéry et A.-M. Roguet : Session liturgique à Limoges, 15-23 avril 1945	2	124-144
Congrès de Saint-Flour, 30 août-2 septembre 1945.....	4	1-49
Y. Bossière : Les journées de pastorale liturgique de Lisieux..	5	153-161
Échos de Saint-Flour	5	162-168
La prédication du C.P.L.	8	145-155
P. Duployé : Préface pour un Congrès	10	7-46
A.-M. Roguet : Objectifs de la session (Vanves 1946).....	10	146-147
Le Congrès de Lyon, 17-22 septembre 1947	13	109-131
Vie du C.P.L.	16	166-168

31. DIRECTIVES ECCLÉSIASTIQUES.

Enquête préparatoire à un Congrès liturgique diocésain.....	1	144-148
Instruction de la Sacrée Congrégation du Concile sur la dévotion au saint Sacrifice	5	113-116
Assemblée des cardinaux et archevêques, juin 1945 (autel face au peuple, langue vulgaire)	5	116-120
Ordonnance de S. Exc. Mgr l'évêque de Laval, en faveur du mouvement liturgique dans son diocèse	6	109-114
Facultés pour la France : messes du soir et messes nocturnes.	9	100-101
Mgr Grente : La discipline du baptême	9	102-103
Mgr Feltin : Quelques réflexions sur la paroisse	9	104-112
Mgr Rémond : L'organisation liturgique du diocèse de Nice....	8	75-87
Mgr l'évêque de Luçon : L'année de la messe	14	129-135
Diocèse de Strasbourg. La messe et sa catéchèse.....	14	136-141

Mgr Terrier : L'année mariale 17 122
Le cardinal Suhard : L'année mariale 17 121
Id. : Caractère hiérarchique de la liturgie et nécessité de la catéchèse 17 124-126
Les centres de pastorale liturgique 14 169-174
E. Viale : Les récents statuts synodaux et la pastorale d'aujourd'hui 23 94-110

32. LITURGIE DANS LES AUTRES CONFESSIONS.

I. Dalmais : Compte rendu de Max Thurian : Joie du ciel sur la terre 8 121-124
Réforme et liturgie (extrait d'une brochure de V. Lortz)..... 16 161-162
Dom J. Gribomont : Psychologie et doctrine d'un mouvement liturgique réformé, la communauté de Cluny..... 19 26-48
I.-H. Dalmais : Le renouveau liturgique dans le protestantisme d'expression française 19 48-53
Karl Barth : Le mouvement liturgique allemand..... 7 95-96
Kenneth Packard : Le renouveau liturgique dans l'Église anglicane 19 54-59
I.-H. D. : Note sur la théologie des « mystères » dans les Églises syriennes 19 60-62

33. DIVERS.

P. P. : Les leçons d'un stalag 1 64-73
Cl. Humbert, Mgr Daguzan, B. Loison : La vie liturgique dans les camps de déportation 5 120-135
Pouvoirs accordés aux aumôniers militaires, puis étendus aux prêtres prisonniers, internés et travailleurs..... 1 107-111
La liturgie et les religieuses 2 151-159
Dom Gréa : Au service de Dieu 12 11-13
R. de Montvalon : La route des saintes Huiles dans le diocèse de Meaux 12 109-121
P. Herbin : Note sur la route des saintes Huiles : les enseignements d'une expérience vécue 19 115-119
A. Bugnini : Mgr Charles Respighi 12 135-136
P. Duployé : Au nom de la liturgie, contre l'infantilisme religieux, la religion pour femmes et quelques autres choses 16 69-74
Le P. Albert Bernaert 19 176
P. Herbin : Peut-on encore réciter les litanies de la Sainte Vierge 19 74-86
A.-M. Roguet : « Madones » en promenade 23 130-131
F. Louvel : La messe de la J.A.C. au parc des Princes..... 23 116-123
P. Herbin : Le jubilé de ceux qui ne sont pas allés à Rome.. 23 111-115
H.-N. B. : De quelques déficiences 23 129

Le gérant : Claude Roguet, 29, Bd de la Tour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 12-50.

L'ART SACRÉ

la seule Revue d'art religieux français

Paraîtra en Décembre :

ALLEMAGNE 1950

Les voyageurs rentrant d'Allemagne admirent la puissance de relèvement dont elle fait preuve. Dans le domaine de l'art chrétien il est remarquable que de ses ruines et de sa pauvreté mêmes, cette nation réalise des églises dont le caractère s'impose à l'attention.

AU SOMMAIRE :

Notes sur l'Allemagne.
Les églises de secours d'Otto Bartning.
Emile Steffan.

Chroniques :

Le « Kitsch » dans l'art et la vie chrétienne.
Toujours la pauvreté.
L'art sacré et son public.

●

Le numéro : **120** fr.

L'abonnement : France : **600** fr. ; Étranger : **750** fr.

●

Rappel des numéros parus en 1950 :

L'art sacré devant l'art profane — Pour la beauté de la maison de Dieu — Le prêtre et la création artistique — Au régime de la pauvreté — Assy.

LES ÉDITIONS DU CERF

29, boulevard de Latour-Maubourg. — PARIS-VII^e^.

C. C. P. Paris 1436-36.

Il est impossible de découvrir aujourd'hui un moyen d'influence capable d'exercer sur les foules une action plus décisive que le cinéma.

PIE XII.

FÊTES ET SAISONS

et

RADIO-CINÉMA-TÉLÉVISION

présentent un numéro spécial

CINÉMA

L'art d'être spectateur
De l'autre côté de l'écran
L'explorateur des mondes
La machine à diriger les consciences
Le cinéma est-il un temple ?
Chemins de l'enfer et du paradis

Un magazine de 24 pages illustré
d'un choix de photographies exceptionnel

Le numéro : **30 fr.**

Prix spéciaux par quantités. — Affichette gratuite sur demande.

EXCEPTIONNELLEMENT jusqu'au 15 janvier 1951 les numéros de FÊTES ET SAISONS seront vendus 30 fr. et l'abonnement (10 nos dans l'année) **reste à 250 fr.**

Après cette date, le numéro sera à 35 fr. et l'abonnement à 300 fr.

RADIO CINÉMA
TÉLÉVISION

Le seul hebdomadaire catholique qui publie :

— **l'analyse de films nouveaux avec les cotes morales de la Centrale Catholique du Cinéma ;**

— **les programmes de radio sélectionnés et appréciés pour vous ;**

— **le sermon radiophonique du dimanche, etc...**

Magazine héliogravure magnifiquement illustré

32 pages : **20 fr.**

Abonnement de six mois { France : **450 fr.** / Étranger : **700 fr.**

31, BOULEVARD DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS-VII^e
C.C.P. Paris 4451-10

Tous les catholiques liront

RADIO-CINÉMA
TÉLÉVISION

Pour vos paraliturgies de la Semaine sainte et de Pâques

LE TRIDUUM PASCAL

Recueil noté complet : **250 fr.**
Recueil pour les fidèles : **30 fr.**

Au C. P. L.,
31, boulevard de Latour-Maubourg, PARIS-7e.
A la LIBRAIRIE SAINT-DOMINIQUE,
222, rue du Faubourg Saint-Honoré, PARIS-8e

Nouvelle édition

MISSEL ET VESPÉRAL
QUOTIDIENS

Introduction, traduction et notes explicatives par
Dom GÉRARD
moine bénédictin de Clervaux

LE MISSEL-VESPÉRAL LE PLUS COMPLET

Édition nouvelle et rigoureusement à jour. Introductions et commentaires entièrement revus, augmentés et adaptés aux exigences actuelles de la renaissance liturgique. Innovations pratiques. Perfection technique. Illustration nouvelle, simple et conforme à la tradition iconographique la plus pure. Format agréable et pratique (2250 pages 10 × 15,5). Très grand choix de reliures. — S'adresser aux libraires.

ÉDITIONS BREPOLS, 28, rue d'Assas, PARIS-VIe

Vient de paraître : Collection " *Sources Chrétiennes* "

BASILE DE CÉSARÉE

HOMÉLIES SUR L'HEXAÉMÉRON

Texte grec. Introduction et traduction de S. GIET

Un fort volume in-8° écu : 1.250 fr.

Ces neuf homélies sur l'Œuvre des Six jours de la Création témoignent, non seulement des préoccupations doctrinales ou apologétiques de saint Basile exégète et prédicateur, mais de son érudition dans les domaines profanes les plus variés. Elles sont à ce titre un témoin remarquable de la culture chrétienne au IV^e^ siècle.

L'édition soignée du texte grec tient compte des travaux critiques récents.

Récemment parus dans la même collection :

LÉON LE GRAND : **Sermons**. Texte latin. Introduction de Dom J. Leclercq, O.S.B. Traduction de Dom Dolle, O.S.B. . . . 450 fr.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Extraits de Théodote.** Texte grec. Introduction et traduction du P. Sagnard, O. P. . . . . 400 fr.

PTOLÉMÉE : **Lettre à Flora.** Texte grec. Introduction et traduction de G. Quispel . . . . . 280 fr.

AMBROISE DE MILAN : **Des Sacrements, des Mystères.** Texte latin, introduction, traduction et notes de Dom Botte, O.S.B. . . . . 425 fr.

Sous presse : ***Dans la même collection :***

JEAN CHRYSOSTOME : **Sur l'incompréhensibilité de Dieu.**
ORIGÈNE : **Homélies sur les nombres.**
CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromates.**
HIPPOLYTE (?) : **Homélies pascales.**

LES ÉDITIONS DU CERF
29, BOULEVARD DE LATOUR-MAUBOURG — PARIS-VII^e^

C.C.P. Paris 1436-36

Vient de paraître :

Collection *" L'Eau Vive "*

ROMANO GUARDINI

LES FINS DERNIÈRES

Traduit de l'allemand par Françoise DEMENGE

Un volume in-16 raisin de 176 pages. . . . . 210 fr.

Ce petit livre traite de quelques sujets essentiels à la foi du chrétien, qu'on laisse trop souvent dans une vague abstraction, à moins qu'une imagination puérile ne se donne libre cours à leur propos : la mort, l'état de l'âme séparée, la résurrection, l'éternité. Ils sont ici renouvelés par une réflexion exigeante, toujours fondée sur les données de la foi et toujours attentive à s'exprimer dans les termes de l'expérience psychologique humaine.

●

LES ÉDITIONS DU CERF

29, BOULEVARD DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS-VII[e]

Vient de paraître :

Collection « Unam Sanctam »

Y. CONGAR

Vraie et fausse réforme dans l'Église

Un volume in-8° carré de 650 pages. . . . . **950** fr.

L'étude théologique, animée par l'amour de l'Église et une confiance filiale en elle, d'un des faits les plus constants de son histoire et de sa vie : le fait « Réforme ». A quelles conditions un réformisme est-il sain ? La réponse à cette question est cherchée, et dans une réflexion sur l'histoire (en particulier sur l'histoire de la Réforme au XVI^e^ siècle), et dans l'approfondissement de l'ecclésiologie traditionnelle.

Rappel :

Dans la même collection

H. DE LUBAC : **Catholicisme** (22^e^ mille), XIV-418 p. . **400** fr.

L. CERFAUX : **La théologie de l'Église suivant saint Paul**, 336 p. . . . . **330** fr.

J. LECLERCQ : **La vie du Christ dans son Église**, 340 p. . . . . **300** fr.

Y. DE MONTCHEUIL : **Aspects de l'Église**, 174 p. . **240** fr.

F. DVORNIK : **Le Schisme de Photius**, 654 p. . . **950** fr.

LES ÉDITIONS DU CERF

29, B^d^ DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS-VII^e^

C.C.P. Paris 1436-36

Vient de paraître :

Dans la Collection « **RENCONTRES** »

F. BOULARD

ESSOR OU DÉCLIN DU CLERGÉ FRANÇAIS ?

Lettre-préface de S. E. Mgr FELTIN
Archevêque de Paris

Un volume in-8° couronne de 480 pages.
Nombreux hors-texte, graphiques, cartes. . . . . **690** fr.

Trois études complémentaires constituent les trois parties de cet ouvrage :

— une étude statistique, précise et presque entièrement nouvelle : l'évolution du recrutement du clergé séculier et régulier depuis cent cinquante ans ;

— une étude sociologique : la recherche des lois humaines qui commandent, dans une population donnée, la fréquence des vocations sacerdotales ;

— une étude ecclésiologique : les réformes qu'il faut entreprendre pour permettre dans les diocèses de France une efficace « politique des vocations ».

Dans la même collection :

F. Boulard : **Problèmes missionnaires de la France rurale.** . . . . . 280 fr.

L. Retif : **Catéchisme et mission ouvrière.** . 540 fr.

G. Michonneau et H.-Ch. Chéry : **L'esprit missionnaire.** . . . . . 250 fr.

LES ÉDITIONS DU CERF
29, Bd de Latour-Maubourg, PARIS-VII^e^